

Henri  
Bergson

A gondolkodás  
és a mozgó

Esszék és előadások



Henri Bergson

A GONDOLKODÁS ÉS A MOZGÓ

# Rezonőr

A Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék és a L' Harmattan Riadó  
közös sorozata

Sorozatszerkesztő  
Boros Gábor és Dékány András

A sorozatban már megjelent:

Raymond Áron: *Demokrácia és totalitarizmus*

Gottfried Wilhelm Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*

*A Leibniz-Clarke levelezés*

François Guizot: *Válogatott politikai írások*

Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*

Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*

Nicolas Malebranche: *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*

Alain de Libéra: *A középkorban gondolkodni*

Alexandre Royré: *! modern tudományok eredete*

Lélek és elme a karteizianizmus korában - *Eltnefilozófiai  
szöveggyűjtemény*

Pavlovits Tamás (szerk.): *Logika és gondolkodás. A megismerés  
elméletei a korai felvilágosodásban*

René Descartes: *^ lélek szenvedélyei és más írások*

Henri Bergson

A GONDOLKODÁS ÉS A MOZGÓ

L'H ARMATTAN KIADÓ - SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM FILOZÓFIA TANSZÉK  
BUDAPEST, 2012

A kötet megjelentetését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta



Nemzeti  
Kulturális  
Alap

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication (P.A.P.) Kosztolányi, a bénéficié du soutien de l'Ambassade de France en Hongrie et de l'Institut français en Hongrie. Ez a mű a Magyarországi Francia Nagykövetség és a Magyarországi Francia Intézet támogatásával a Kosztolányi Könyvtámogatási Program (P.A.P.) keretében jelent meg.

**mmMis**  
*Libert • Egalité • Fraternité*  
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE BUDAPEST

A fordítás az alábbi kiadás alapján készült:  
Henri Bergson: *Oeuvres* (Textes annotés par André Robinet, Introduction par Henri Gouhier)  
Paris: Presses Universitaires de France, 1984. 1250-1482. pp.

Fordította: Dékány András

A fordítást az eredetivel egybevetette: Szénási Éva

©L'Harmattan Kiadó, 2012  
© Hungárián translation: Dékány András, 2012

ISBN 978-963-236-595-4

ISSN 1786 4410

L'Harmattan France  
7 rue de l'Ecole Polytechnique  
75005 Paris  
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL  
Via Bava, 37  
10124 Torino-Italia  
T./F: 011.817.13.88

A kiadásért felel Gyenes Ádám  
A Kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:  
L'Harmattan Könyvesbolt Párbeszéd Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16. 1085 Budapest, Hóránszky u. 20.  
Tel.: 267-5979 [www.konyveslap.hu](http://www.konyveslap.hu)

A szöveget gondozta: Karip Tímea

A nyomdai előkészítés Kardos Gábor,  
a sokszorosítás a Robinco Kft.,  
a borítótérv Földváry Tamás tervei alapján Gembela Zsolt munkája.

# TARTALOM

Henri Bergson:	
A gondolkodás és a mozgó	7
Bevezetés (Első rész)	9
Bevezetés (Második rész)	25
A lehetőség és a valóság	75
A filozófiai intuíció	88
A változás észlelése	106
Bevezetés a metafizikába	129
Claude Bernard filozófiája	163
William James pragmatizmusáról. Igazság és valóság	169
Ravaisson élete és műve	178





HENRI BERGSON:  
A GONDOLKODÁS ÉS A MOZGÓ

ESSZÉK ÉS ELŐADÁSOK

Jelen gyűjtemény először is két bevezető esszét foglal magában, melyeket speciálisan a kötet számára írtunk, s amelyek következőképpen itt olvashatóak először. A kötet egyharmadát foglalják el. A többiek olyan, többségükben megtalálhatatlan cikkek vagy előadások, amelyek Franciaországban vagy külföldön jelentek meg. Mindannyian az 1903 és 1923 közötti korszakból származnak. Főként a módszerre vonatkoznak, amelyet kötelességünknek vélünk a filozófusnak ajánlani. Visszamenni e módszer eredetéhez, meghatározni az irányt, amit a kutatásnak előír, ez közelebbről a bevezetést alkotó két tanulmány tárgya.

Egy 1919-ben<sup>4</sup> *szellemi energia* címmel megjelent könyvben némelyik munkánk eredményeire vonatkozó „esszéket és előadásokat” gyűjtöttünk egybe. Új gyűjteményünk, melyben ezúttal a magára a kutatómunkára vonatkozó „esszéket és előadásokat” csoportosítottuk össze, az elsőt fogja majd kiegészíteni.

Az oxfordi Delegates of the Clarendon Press volt szíves megengedni nekünk, hogy újból közölhessük azt a kettő, általuk oly gondosan kiadott előadást, melyeket 1911-ben az oxfordi egyetemen tartottunk. Hálás köszönetünket fejezzük ki érte nekik.

H. B.



## BEVEZETÉS (ELSŐ RÉSZ)

### AZ IGAZSÁG NÖVEKEDÉSE AZ IGAZ VISSZAHATÓ MOZGÁSA

*A filozófiai pontosságról -A rendszerek - Miért hagyták figyelmen kívül  
az idő kérdését - Mivé lesz a megismerés, ha újra bele vesszük  
a megfontolásokat a tartamról -Az igaz ítélet visszaható ereje -A jelen  
múltbeli káprázata - A történelemről és a történeti magyarázatokról -  
Visszapillantó logika*

Az, ami leginkább hiányzott a filozófiának, az a pontosság volt. A filozófiai rendszerek nincsenek a valóság mértékére szabva, amelyben élünk. Túl tágak a számára. Vizsgáljuk meg, megfelelően kiválasztva, bármelyiket közülük: látni fogjuk, hogy ugyanolyan jól alkalmazkodna egy világhoz, ahol nem lennének növények, sem állatok, hanem csak emberek. Ahol az emberek nélkülöznék az evést és az ivást; nem aludnának, nem álmodoznának, se nem csaponganának; ahol elaggottként születnének, hogy csecsemőként fejezzék be; ahol az energia úrrá lenne a szétszóródás hajlamán; ahol minden fordítva haladna, s a feje tetején állna. Ez azért van így, mert egy valódi rendszer annyira elvont, s ebből következően annyira tág fogalmak együttese, hogy a valóság mellé beléjük gyömöszölnénk még az egész lehetőséget, sőt még a lehetetlent is. Az a magyarázat, amit kielégítőnek kell tartanunk, tapad a tárgyhöz: egyáltalán nincs ür köztük, olyan rés, ahová egy másik magyarázat éppoly jól betelepedhetne; csak a tárgyra illik, a tárgy csak neki engedi át magát. Ilyen lehet a tudományos magyarázat. Tartalmazza az abszolút pontosságot, s egy teljes, vagy növekvő evidenciát. Elmondhatjuk-e ugyanezt a filozófiai elméletekről?

Annak idején egy tanítás kivételt látszott képezni a szemünkben, s kora ifjúságunkban valószínűleg ezért kötődünk hozzá. Spencer filozófiája arra törekedett, hogy lenyomatot készítsen a dolgokról, és igazodjon a tények részleteihez. Támpontját még kétségtelenül kódos általánosságokban kereste. Éreztük jól az *Első alapelvek* gyengeségét. E gyengeség azonban azzal látszott összefüggni számunkra, hogy a nem eléggé felkészült szerző nem volt képes a mechanika „végső eszméit” elmélyíteni. Újból elő akartuk

venni művének ezt a részét, teljessé és tartóssá akartuk azt tenni. Megpróbálkoztunk vele, erőinkhez mérten. Így jutottunk el az idő fogalmához. Itt azonban egy meglepetés várt ránk.

Nagyon meglepett bennünket ugyanis, amikor láttuk, hogy a valóságos idő, ami elsődleges szerepet játszik minden evolúciós filozófiában, hogyan menekül a matematika elől. Mivel a lényege az, hogy múlik, egyik része nincs már itt, amikor egy másik megjelenik. Résznek részre való egymásra helyezése tehát abból a célból, hogy mérjük, lehetetlen, elképzelhetetlen, elgondolhatatlan. Minden mérésbe kétségtelenül belép egy megegyezéssel mozzanat, és ritka az, hogy két egyenlőnek mondott nagyság, maguk között közvetlenül egymásra helyezhető legyen. Az is kell még, hogy az egymásra helyezés egy olyan aspektusuk vagy hatásuk számára legyen lehetséges, mely valamit megőriz belőlük: ez a hatás, ez az aspektus lesz tehát az, amit mérünk. Az idő esetében azonban az egymásra helyezés gondolata képtelenséget foglalna magában, mert a tartam minden olyan hatásának, mely önmagára helyezhető s következésképpen mérhető, az lesz a lényege, hogy nem tart. Tudtuk jól, iskolás éveink óta, hogy a tartam egy mozgó test pályája által mérhető, s hogy a matematikai idő egy egyenes vonallal azonos; de nem vettük észre még, hogy ez a művelet radikálisan dönt az összes többi mérési műveletről, mert nem egy aspektusán vagy egy reprezentatív hatásán történik meg annak, amit mérni akarunk, hanem valamin, ami azt kizárja. Az egyenes vonal, amit mérünk, mozdulatlan, az idő mozgékonyosság. A vonal teljesen létrejött, az idő az, ami létrejön, sőt ami előidézi, hogy minden létrejöjjön. Az idő mérése soha nem vonatkozik a tartamra mint tartamra; intervallumok vagy *mozzanatok* bizonyos számú szélső pontjait számoljuk meg csupán, azaz végső soron az idő virtuális megállásait. Feltenni, hogy egy esemény  $t$  idő végén fog majd következni, egyszerűen annyi, mint kifejezni azt, hogy innen odáig  $t$  számú bizonyos fajtájú egyidejűséget fogunk majd megszámlálni. Az egyidejűségek között minden megtörténhet, ami csak tetszik. Az idő nagyon, sőt határtalanul felgyorsulhatna: semmi sem változna a matematikus, a fizikus, a csillagász számára. Alapvető lenne mégis a különbség a tudat tekintetében (természetesen olyan tudatról akarok beszélni, mely nem az intracerebrális mozgásokkal érezne közösséget); nem lenne már számára ugyanaz a napról napra, óráról órára történő várakozásból eredő fáradtság. Erről a meghatározott várakozásról és külső okáról a tudomány nem adhat számot: még akkor is, amikor arra az időre irányul, ami most zajlik, vagy ezután fog lezajlani, úgy kezeli azt, mint ami már lezajlott. Ez egyébként igen termé-

szetes. Az ő szerepe az előrelátás. Kivonja és megőrzi az anyagi világból a megismételhető! és a kalkulálható! következésképpen azt, ami nem tart. így csak a közönséges ész irányában halad, mely kezdete a tudománynak: amikor az időről beszélünk, minduntalan a tartam mérésére, és egyáltalán nem a tartamra magára gondolunk. Ámde ezt a tartamot, amit a tudomány kiküszöböl, amit nehéz felfogni és kifejezni, mi átérezzük és megéljük. De mi lenne, ha azt keresnénk, ami ő? Hogyan tűnne fel egy tudat előtt, mely csak látni szeretné, anélkül, hogy mérné, mely a megállítása nélkül ragadná meg ekkor, mely magát tárgynak venné végül, s amely mint szemlélő és cselekvő, spontán és reflektált, addig közelítené egymáshoz a rögzülő figyelmet és a menekülő időt, mígnem egybeesnének?

Ez volt a kérdés. Behatoltunk vele a belső élet területére, ami iránt addig közömbösek voltunk. Gyorsan felismertük a szellem asszociacionista felfogásának elégtelenségét. Ez a felfogás (amely közös ekkor a pszichológusok és a filozófusok többségénél), a tudatos élet újbóli mesterséges összetételének a következménye volt. Mit nyújtana a közvetlen, azonnali, közbeiktatott előítéletek nélküli szemlélet? Reflexiók és elemzések hosszú sora eltávolított bennünket, egymás után, ezektől az előítéletektől, elhagyatott velünk sok fogalmat, amelyet kritika nélkül elfogadtunk; mígnem azt hittük, megtaláltuk a teljesen tiszta, belső tartamot, egy olyan folytonosságot, mely sem nem egység, sem nem sokszorosság, s amely kereteink közül egyikbe sem illeszkedik. Mi sem természetesebb, minthogy a pozitív tudomány közömbös e tartammal szemben, gondoltuk mi: a funkciója pontosan abban áll talán, hogy egy világot állítson össze nekünk, melyben eltüntethetjük, a cselekvés kényelme kedvéért, az idő következményeit. Ámde hogyan volt képes a spenceri filozófia, evolúciós tanításként, melyet azért alkottak, hogy kövesse a valóságot a maga mozgékonyágában, fejlődésében, belső érlelődésében, szemet hunyni az előtt, ami maga a változás?

Ennek a kérdésnek később el kellett vezetnie bennünket az élet fejlődése problémájának újrafelvételéhez, úgy, hogy számot vetünk a valóságos idővel; úgy találtuk tehát, hogy a spenceri „evolucionizmust” nagyjából teljesen újra kell alkotni. De pillanatnyilag a tartam szemlélete volt az, ami teljesen lefoglalt bennünket. A rendszereket átnézve megállapítottuk, hogy a filozófusok nem nagyon törődtek vele. A filozófia egész története folyamán tér és idő ugyanarra a rangra vannak emelve, és ugyanazon fajtájú dolgokként kezelik őket. Az ember tehát tanulmányozza a teret, meghatározza természetét és funkcióját, majd átviszi az időre az így nyert végkövetkeztetéseket. A tér és az idő elmélete, ily módon összetartozik. Hogy az egyik-

tői a másikhoz menjen át, elég volt egy szó kicserélése: az „egymásmellettiséget” az „egymásutániséggal” váltotta fel. A valóságos tartamtól szisztematikusan elfordult. Miért? A tudománynak megvannak az okai, hogy ezt tegye; de a metafizika, mely a tudományt megelőzte, ezen a módon járt már el, és neki nem ugyanazok voltak az okai. A tanításokat megvizsgálva úgy tűnt nekünk, hogy itt a nyelv játszott nagy szerepet. A tartamot mindig kiterjedésként fejezik ki. Azokat a kifejezéseket, amelyek az időt jelölik, a tér nyelvtől kölcsönzik. Amikor az időt felidézzük, akkor a tér felel mindig a hívásra. A metafizikának a nyelv szokásaihoz kellett alkalmazkodnia, amelyek a közönséges ész szokásaihoz tartják magukat.

De ha a tudomány és a közönséges ész egyetértene itt, ha a (spontán vagy reflektált) értelem eltávolítja a valóságos időt, akkor nem azért van-e ez így, mert értelmünk rendeltetése ezt követeli? Úgy véltük, hogy épp ez az amit, az emberi értelem struktúráját tanulmányozva, észreveszünk. Úgy tűnt számunkra, hogy egyik funkciója pontosan a tartam elrejtése volt, akár a mozgásban, akár a változásban.

A mozgásról van szó? Az értelem csak egy sor helyzetet tart meg belőle: először egy pontot ér el, azután egy másikat, azután megint egy másikat. Ellenvetik az értelemnek, hogy ezek között a pontok között történik valami? Azonnal újabb helyzeteket iktat közbe, és így tovább a végtelenségig. Elforgítja tekintetét az *átmenettől*. Ha erősködünk, akkor úgy intézi, hogy a mozgékonyság, mely abban a mértékben van egyre szűkebb intervallumokba visszanyomva, amelyben az értelem a tekintetbe vett helyzetek számát növeli, a végtelenül kicsibe hátráljon, távolodjon, tűnjön el. Mi sem természetesebb, ha az értelem főként arra van rendelve, hogy a dolgokra irányuló tevékenységünket készítse elő és világítsa meg. Aktivitásunk szilárd pontokra gyakorol csak kényelmesen hatást; tehát a szilárdság az, amit az értelmünk kutat; azt szeretné tudni, ahol a mozgó van, ahol a mozgó lesz, ahol a mozgó *halad*. Még ha az értelem megjelöli is az átmenet pillanatát, még ha érdeklődni látszik is ekkor a tartam iránt, arra korlátozódik ezzel, hogy két virtuális megállásnak: a mozgó megállásának, amit megfigyel, és egy másik mozgó megállásának, aminek befutott útja az időre hivatott lenni, az egyidejűségét konstatálja. De mindig azt akarja, hogy (valóságos vagy lehetséges) mozdulatlanságokkal legyen dolga. Ugorjuk át a mozgásnak ezt az értelmi elképzelését, mely úgy rajzolja meg mint helyzetek sorát. Menjünk neki egyenesen, tekintsük közbeiktatott fogalom nélkül: egyszerűnek és osztatlatannak fogjuk őt találni. Haladjunk tehát még inkább előre; érzük el, hogy egybeessen azon vitathatatlanul reális, abszolút mozgások egyikével, amelyeket mi magunk produkálunk. Ezúttal a lényegében ra-

gadjuk meg a mozgékonytságot, és érezzük, hogy összekeveredik egy erőfeszítéssel, melynek tartama egy oszthatatlan folytonosság. Minthogy azonban egy bizonyos tér lett átszelve, értelmünk, mely mindenütt a szilárdságot keresi, utólag felteszi, hogy a mozgás ehhez a térhez *simult hozzá* (mintha számára egybeeshetne mozgás a mozdulatlansággal!), és hogy a mozgó egymás után *van* a vonal minden egyes pontján, amelyet befut. Ráadásul még azt is mondhatjuk, hogy *lehetett volna ott*, ha korábban állt volna meg, ha egészen más erőfeszítést tettünk volna, egy rövidebb mozgás érdekében. Innen csak egy lépés az, hogy a mozgásban csupán helyzetek egy sorát lássuk; a mozgás tartama ekkor az egyes helyzeteknek megfelelő „mozzanatokra” esik majd szét. De az idő mozzanatai és a mozgó helyzetei csak olyan pillanatnyiságok, amelyeket értelmünk a mozgás és a tartam folytonossága alapján ragadott meg. Ezekkel az egymás mellé helyezett nézetekkel pótgyakorlatot végzünk az idővel és a mozgással, mely, arra várva, hogy a kalkuláció követelményeinek feleljen meg, aláveti magát a nyelvének; de csak egy mesterséges újbóli összeállításunk van. Az idő és a mozgás másminyenek.<sup>1</sup>

Ugyanezt mondhatjuk el a változásról. Az értelem egymásra következő és elkülönített, változatlanoknak szánt állapotokra bontja azt fel. Ha ezen állapotok mindegyikét közelebből vesszük szemügyre, észrevevesszük-e, hogy változik, kérdezzük-e, hogy miként tarthatna, ha nem változna? Az értelem gyorsan egy sor rövidebb állapotot tesz a helyébe, melyek, ha kell, maguk is tovább fognak bontódni, és így tovább a végtelenségig. Hogyan nem látják mégis, hogy a tartam lényege a folyás, és hogy az állandónak az állandóval való összekapcsolása soha nem fog létrehozni semmit, ami tart? Ami valóságos, az nem az „állapotok”, ezek az általunk ismét csak a változás mentén megragadott, egyszerű pillanatnyiságok; hanem ellenkezőleg, ez az áramlás, a folytonos átmenet, a változás maga. Ez a változás oszthatatlan, sőt szubsztanciális. Ha értelmünk konokul kitart amellett, hogy inkonzisztensnek ítélje, hogy tudom is én miféle hordozóval kapcsolja össze, akkor azért, mert egy sor egymás mellé helyezett állapotot tett a helyébe; ám ez a sokszorosság mesterséges, mesterséges az ebben felállított egység is. Csak egy változás szakadatlan áramlása van itt - egy tartamban végtelenül hosszabbodó, mindig önmagához tapadó változása.

<sup>1</sup> Ha a filmművész mozgásban mutatja nekünk a vásznon, a filmben egymás mellé helyezett, mozdulatlan képeket, akkor azzal a feltétellel, hogy e vásznonra a gépben lévő mozgást vetíti ki, hogy úgy mondjuk, ezekkel a mozdulatlan képekkel.

Ezek a reflexiók sok kételyt, ugyanakkor nagy reménységeket keltettek bennünk. Azt mondtuk magunkban, hogy a metafizikai problémákat talán rosszul tételezték, de hogy, pontosan ennél az oknál fogva, nem helyénvaló már „örökre”, azaz megoldhatatlannak vélni őket. A metafizika azon a napon kezdődik, amelyen eleai Zénón jelezte a mozgással és a változással járó ellentmondásokat, ahogyan azokat az értelmünk elképzei. Ezeknek a mozgás és a változás értelmi elképzelése által előidézett nehézségeknek egy mind kifinomultabb intellektuális munkával történő legyőzésére, értelmezésére irányult az antik és a modern filozófusok legfőbb erőfeszítése, így jutott a metafizika oda, hogy a dolgok valóságát az idő felett, azon túl, ami mozog és ami változik, következőképpen azon kívül keresse, amit az érzékeink és a tudatunk észlelnek. Ettől kezdve csak fogalmak többé-kevésbé mesterséges elrendezése, hipotetikus konstrukció lehetett. Túl akart menni a tapasztalaton; valójában csak állandó, száraz, üres kivonattal helyettesítette a mozgó és teljes, növekvő elmélyítésre képes, ezáltal revelációkkal viselő tapasztalatot, azaz olyan általános, elvont eszmék rendszerével, amelyeket magából ebből a tapasztalatból (vagy inkább legfelületibb rétegeiből) merítettek. Annyit jelentene ez, mint értekezni a burokról, amelyből a pillangó elő fog bújni, s azt állítani, hogy a repdeső, változásban lévő, eleven pillangó a léte okát és kiteljesülését a vékony hártya változhatatlanságában találja meg. Ellenkezőleg, tépjük szét a burkot. Ébresszük fel a lepkebábót. Szolgáltassuk vissza a mozgásnak a mozgékonyosságát, a változásnak a folyékonyosságát, az időnek a tartamát. Ki tudja, hogy a megoldhatatlan „nagy problémák” nem maradnak-e ott, a vékony hártyán? Nem érintették sem a mozgást, sem a változást, sem az időt, hanem csupán a fogalmi burkot, melyet tévesen vettünk ezeknek vagy az ekvivalensüknek. A metafizika ekkor a tapasztalattá fog válni. A tartam olyannak fog mutatkozni, mint amilyen, folyamatos teremtettségnek, az újszerűség szakadatlan előretörésének.

Mert ez az, aminek meglátását a mozgásról és a változásról való szokásos elképzelésünk megakadályozza. Ha a mozgás helyzetek sorozata, a változás pedig állapotok sorozata, akkor az idő elkülönített és egymás mellé helyezett részekből van megalkotva. Kétségkívül úgy beszélünk még, hogy a részek követik egymást, ám ez az egymásra következőzés ekkor egy mozi-film képeinek egymásra következőzéséhez hasonlatos: a film akár tízszer, százszor, ezerszer is gyorsabban pereghetne anélkül, hogy bármi is módosulna abban, amit leperget; ha végtelenül gyorsan zajlana, ha a lepergés (ezúttal a gépen kívül) pillanatnyivá válna, ezek még akkor is ugyanazok



a képek lennének. Az így felfogott egymásra következés semmit nem tesz tehát hozzájuk; elvesz inkább belőlük valamit; deficitet jelez, tökéletlenségét fejezi ki észlelésünknek, mely arra van ítélve, hogy képekre darabolja fel a filmet, ahelyett, hogy átfogóan ragadná meg. Röviden, az ily módon tekintett idő egy ideális tér csupán, amelybe, feltesszük, hogy be van sorolva valamennyi elmúlt, jelenbeli és eljövendő esemény egy akadállyal a számukra, hogy *en bloc* jelenhessenek meg előttünk: a tartamos lezajlás lenne ez a befejezetlenség maga, egy negatív mennyiség hozzáadása. Ilyen, tudatosan vagy tudattalanul a filozófusok többségének elgondolása, megfelelően egyébként az értelem igényeinek, a nyelv szükségszerűségeinek, a tudomány szimbolizmusának. *Egyikük sem keresett az időnek pozitív attribútumokat.* Úgy kezelik az egymásra következést mint elhibázott egyiüttlétezést, a tartamot pedig mint örökkévalóságtól való megfosztottságot. Ebből ered, hogy bármit csináljanak is, nem sikerül elképzelniük a radikális újszerűséget és az előreláthatatlanságot. Nemcsak azokról a filozófusokról beszélek, akik hisznek a jelenségek és az események oly szigorú láncolatában, hogy az okozatoknak az okokból kell következniük: ezek azt képzelik, hogy a jövő adva van a jelenben, hogy elméletileg látható benne, hogy következésképpen semmi újat nem fog majd hozzátenni. Hanem, igen kicsiny számban még azok is, akik a szabad akaratban hittek, egy egyszerű „választásra” redukálták azt két vagy több párt között, mintha ezek a pártok előre felvázolt „lehetőségek” lennének, és mintha az akarat arra korlátozódna, hogy az egyiküket „megvalósítsa”. Még mindig felteszik tehát, még ha nem is adnak róla számot maguknak, hogy minden adott. Egy tevékenységről, mely teljességgel új lenne (legalábbis belülről), és amely semmiféleképpen sem létezne, még tiszta lehetőség formájában sem a megvalósulása előtt, úgy tűnik, semmilyen elképzelést sem alkotnak maguknak. A szabad tevékenység mégis ilyen. De, hogy ezt így észleljük, mint egyébként, hogy bármilyen teremtetést, újszerűséget vagy előreláthatatlanságot magunknak elképzeljünk, vissza kell helyezni magunkat a tiszta tartamba.

Próbáljuk hát meg ma elképzelni a tevékenységet, amelyet holnap fogunk végezni, még ha tudjuk is, mit fogunk csinálni. Képzeletünk felidézi talán a végrehajtandó mozdulatot; de arról, amit végrehajtása közben fogunk majd gondolni és érezni, ma semmit sem tudhatunk, mert lelkiállapotunk tartalmazni fogja az egész életet, amit addig megélünk, azzal együtt, amit ez a sajátos pillanat fog majd hozzátenni. Ahhoz, hogy előre megtöltsük ezt az állapotot a tartalommal, amellyel bírnia kell, éppen arra az időre

van szükségünk, amely a más a holnaptól elválasztja, mert a pszichológiai időt, tartalmának módosítása nélkül, egyetlen pillanattal sem csökkenthetjük. Képesek vagyunk-e megrövidíteni, anélkül, hogy eltorzítanánk, egy dallam tartamát? A belső élet azonos ezzel a dallammal. Ha tehát fel tesszük, hogy tudjuk azt, amit holnap csinálni fogunk, akkor tevékenységünknek csak a külső alakját látjuk előre; minden erőfeszítés, hogy előre elképzeljük a belsejét, tartamot fog elfoglalni, mely, hosszabbításról hosszabbításra, addig a pillanatig fog bennünket vezetni, amelyben a tett megvalósul, s amelyben nem lehet többé szó az előre látásáról. Mivé lesz ez, ha a tevékenység valóban szabad, azaz, ha teljes egészében, külső rajzában csakúgy, mint belső színezetében, abban a pillanatban van teremtve, amelyben megvalósul?

Radikális tehát a különbség egy fejlődés között, amelynek folytonos fázisai, egyfajta belső növekedés révén, áthatják egymást, és egy lezajlás között, amelynek elkülönített részei egymás mellé helyeződnek. A legyező, amelyet kihúzzunk, egyre gyorsabban, sőt akár egy szempillantás alatt nyílhat ki; mindig ugyanazt a - selymen előrajzolt - hímzést terítené ki. De egy valódi fejlődés, bármilyen kicsit gyorsítsuk vagy lassítsuk is azt, keresztül-kasul módosul belsőleg. Éppen ez a belső módosulás a gyorsulása vagy a lassulása. Tartalma csak egységet alkot a tartamával.

Igaz, hogy a tudatok mellett, melyek ezt a nem szűkíthető és nem tágítható tartamot megélik, vannak olyan anyagi rendszerek, amelyek fölött az idő csak átsiklik. Azokról a jelenségekről, amelyek bennük követik egymást, valóban elmondhatjuk, hogy a szétterítése egy legyezőnek vagy még inkább egy mozifilmnek. Előre kiszámíthatókként, lehetőségek formájában, korábban léteztek a megvalósulásuknál. Ilyenek a rendszerek, amiket az asztronómia, a fizika és a kémia tanulmányoznak. Vajon az anyagi univerzum, a maga összességében, ilyen típusú rendszert alkot-e? Amikor a tudományunk ezt feltételezi, akkor egyszerűen azt érti ezen, hogy figyelmen kívül fog hagyni mindent a világegyetemben, ami nem kalkulálható. De a filozófus, aki semmit nem akar figyelmen kívül hagyni, kénytelen konstatálni, hogy a mi anyagi világunk állapotai egyidejűek tudatunk történetével. Minthogy ez utóbbinak tartama van, szükséges, hogy az előbbiek valamilyen módon a valóságos tartamhoz kapcsolódjanak. Elméletben a film, melyben egy teljesen kiszámítható rendszer egymást követő állapotai vannak lerajzolva, bármilyen sebességgel leperereghetne, anélkül, hogy valami is megváltozna benne. Ténylegesen ez a sebesség meghatározott, mivelhogy a film lepergése megfelel belső életünk egy bizonyos tartamának - ennek, és nem egy másiknak. Amikor az ember egy pohár cukros vizet akar ké-

szíteni, mondtuk, akkor kénytelen megvárni, hogy a cukor elolvadjon. A várakozás e szükségessége a jelentős tény. Kifejezi azt, hogy, még ha ki is tudunk vágni a rendszerek - amelyek számára az idő csak elvonatkoztatás - univerzumából egy viszonyt, egy számot, maga az univerzum más dolog. Ha képesek lennénk a maga egészében (mint anorganikust, de mint organikus lényekkel átszőttet) átfogni, akkor látnánk szüntelenül éppoly új, éppoly eredeti, éppoly előreláthatatlan formákat öltetni, mint a tudatállapotaink.

De annyi gondunk van azzal, hogy különbséget tegyünk az igazi tartam egymásra következése és a térbeli idő egymásmellettisége között, egy fejlődés és egy lezajlás között, a radikális újdonság és az előre létező újbóli elrendezése között, végül a teremtés és az egyszerű választás között, hogy nem világíthatjuk meg e különbséget egyszerre túl sok oldalról. Mondjuk tehát azt, hogy a tartamban, amit teremtő fejlődésnek tekintünk, állandó lehetőség- s nem csupán valóságteremtés zajlik. Sokaknak nem tetszik majd, hogy elfogadják ezt, mert még mindig úgy ítélnék, hogy egy esemény csak akkor megy végbe, ha lehetett volna, hogy ne menjen végbe: úgyhogy mielőtt valóságos lenne, szükséges, hogy lehetséges legyen. De nézzük meg ezt közelebről: azt fogjuk látni, hogy a „lehetőség” két teljesen különböző dolgot jelent, s hogy legtöbbször az egyiktől a másikhoz lendülünk, önkéntelenül is játszva a szó jelentésével. Amikor egy muzsikuszimfóniát komponál, lehetséges volt-e a műve azelőtt, hogy valóságos lenne? Igen, ha ezen azt értik, hogy nem állt legyőzhetetlen akadály a megvalósítása útjába. Ámde a szónak ebből a teljesen negatív értelméből, anélkül, hogy ügyelnének rá, egy pozitív jelentésbe mennek át: azt képzelik, hogy minden dolog, ami létrejön, előre észrevehető lett volna valamilyen elégségesen informált szellem által, és hogy így előbb létezett, eszmei formában, a megvalósításánál. Abszurd felfogás ez egy műalkotás esetében, mert mihelyt a muzsikusknak pontos és teljes fogalma van a szimfóniáról, amelyet szerezni fog, már kész is van a szimfóniája. Sem a művész gondolatában, sem, még kevésbé, semmilyen más, a miénkkel összevethető gondolkodásban, legyen az személytelen, sőt legyen az egyszerűen virtuális, nem lakozott a szimfónia a lehetőség minőségében, mielőtt valóságos lett volna. De vajon nem mondhatjuk-e ugyanezt akármelyik állapotáról a világegyetemnek, melyet valamennyi tudatos- és élőlényével együtt veszünk? Nem gazdagabb-e újszerűségben, radikális előreláthatatlanságban a legnagyobb mester szimfóniájánál?

Mégis, még mindig tartja magát a meggyőződés, hogy még ha nem is képzelték el a létrejövése előtt, el *lehetett volna* képzelni, és, hogy ebben

az értelemben örökkévalóságtól fogva szerepel, lehetőségállapotban, valamilyen valóságos vagy virtuális értelemben. Ha elmélyítenénk ezt az illúziót, látnánk, hogy értelmünknek magával a lényegével függ össze. A dolgok és az események meghatározott pillanatokban történnek; az ítélet, mely a dolog vagy az esemény feltűnését konstatálja, csak utánuk következhet; tehát pontos ideje van. De ez az idő rögtön eltűnik, annak az értelmünkbe lehorgonyzott alapelvnek a következtében, hogy minden igazság örökkévaló. Ha az ítélet igaz most, akkor, úgy tűnik nekünk, hogy mindig annak kellett lennie. Hiába nem lett még megfogalmazva: elméletben tételezte magát, mielőtt valóságosan tételeződött volna. Így minden igaz állításnak visszamenő hatályt tulajdonítunk; vagy inkább egy visszafelé haladó mozgást idézünk elő nála. Mintha egy ítélet előbb létezhetne, mint a szavak, amelyekből összeáll! Mintha e szavak nem azon tárgyak feltűnésétől számítva léteznének, amelyeket ábrázolnak! Mintha a dolog és a dolog fogalma, a valósága és a lehetősége nem egyszerre lennének megteremtve, amikor egy valóban új formáról van szó, amit a művészet vagy a természet eszel ki!

Megszámíthatatlanok a következményei ennek az illúciónak.<sup>2</sup> Értékelésünket az emberekről és az eseményekről teljes egészében átítatja a hit az igaz ítélet retrospektív értékében, egy visszafelé haladó mozgásban, amit a már tételezett igazság automatikusan hajtana végre az időben. Egyedül a beteljesedése által a valóság maga mögé, a bizonytalanul távoli múltba vetíti árnyékát; így a megvalósulásánál korábban létezőnek tűnik, lehetőség formájában. Innen ered a tévedés, mely elferdíti a múltból alkotott felfogásunkat; innen ered szándékunk, mely minden alkalommal a jövő anticipálására irányul. Azt kérdezzük például magunktól, hogy milyen lesz a holnap művészete, irodalma, civilizációja; magunk elé képzeljük, nagyjából, a társadalmak fejlődési görbáját; egészen az események részletének a megjósolásáig elmegyünk. Persze, mindig hozzákapcsolhatjuk a valóságot az őt megelőző eseményekhez, ha már bekövetkezett, és a körülményekhez, amelyek között bekövetkezett; ám teljesen különböző (igaz, nem *akármilyen*) valóságot éppúgy hozzákapcsolhattunk volna ugyanezekhez a (más oldalról vett) körülményekhez és eseményekhez. Azt fogják-e tehát mondani, hogy megvizsgálva a jelen *minden* oldalát, hogy azt valamennyi irányban meghosszabbítsuk, megszereznénk ezután az összes olyan lehetségest,

<sup>2</sup> Ezekről a következményekről, és általánosabban, az igaz ítélet retrospektív értékében való hitről, az igazság visszafelé haladó mozgásáról azoknak előadásoknak a folyamán fejtettük ki véleményünket, amelyeket a Columbia Universityn (New York) tartottunk 1913. január-februárban. Itt néhány jelzésre szorítkozunk csak.

melyek közül a jövő, feltéve, hogy választ, választani fog? De, először is, e meghosszabbítások maguk is tetőtől talpig abszolút előreláthatatlan, új minőségekből teremtett hozzáadódások lehetnek. Másodszor, a jelen egyik „oldala” csak akkor létezik mint „oldal”, amikor a figyelmünk elszigetelte, egy bizonyos forma kiszabását hajtva végre így az aktuális körülmények összességén: hogyan létezne hát a jelen „összes oldala” azelőtt, hogy a későbbi események által elő lettek volna teremtve azoknak a kivágásoknak az eredeti formái, amelyeket a figyelem hajthat végre rajtuk? Ezek az oldalak tehát csak retrospektíve tartoznak a hajdani jelenhez, vagyis a múlt-hoz; s nem volt több valóságuk e jelenben, amikor még jelen volt, mint amennyivel a jövő muzsikusainak szimfóniai bírnak aktuális jelenünkben. Egy egyszerű példát véve, semmi sem akadályoz meg ma bennünket abban, hogy a 19. századi romantikát hozzákösszük ahhoz, ami már a klasszicistáknál romantikus volt. De a klasszicizmus romantikusaspektusa csak a már feltűnt romantika visszaható hatása révén bontakozott ki. Ha nem lett volna egy Rousseau, egy Chateaubriand, egy Vigny, egy Victor Hugo, akkor nemcsak hogy nem vettük volna soha észre, hanem *nem is lett volna valószínűs*en romantika a hajdani klasszicistáknál, mert a klasszicisták e romantikája egy bizonyos aspektusnak a (művekből történő) kivágásával valósul csak meg. És a kivágás, különös formájával együtt, nem létezett inkább a romantika megjelenése előtt a klasszicista irodalomban, mint a vonuló felhőben a mulatságos rajz, melyet egy művész fog benne észrevenni, miközben az amorf tömeget a saját fantáziája kedve szerint szervezi. A romantika visszaható módon hatott a klasszicizmusra, csakúgy, mint a művész rajza erre a felhőre. Visszaható módon megteremtette a múltban saját előképét, és önmaga magyarázatát az előzményei által.

Ez annyit jelent, hogy szerencsés véletlenre, kivételes esélyre van szükség ahhoz, hogy pontosan azt jegyezzük meg a jelen valóságban, ami a legnagyobb érdekléssel fog bírni az eljövendő történész számára. Amikor e történész a mi jelenünket fogja szemügyre venni, akkor főként a saját jelenének, még sajátosabban pedig annak magyarázatát fogja benne keresni, amit az ő jelene fog újdonságként tartalmazni. Erről az újdonságról semmilyen fogalmunk sem lehet ma, ha ennek teremtésnek kell lenni. Hogyan igazodhatnánk hát hozzá, hogy kiválasszuk a tények közül azokat, amelyeket rögzíteni kell, vagy inkább, hogy a jelen lévő valóságot ezen útmutatás szerint vágva ki, tényeket állítsunk elő? A modern idők legfontosabb ténye, hogy uralomra jutott a demokrácia. Az, hogy a múltban, ahogyan azt a kortársak leírták, találunk előfutár jeleket, kétségen felül áll. De a jelzéseket, amelyek talán a legérdekesebbek, csak akkor jegyezhetők volna

fel, ha tudták volna, hogy az emberiség ebben az irányban halad; márpedig ez az útirány nem volt jellegzetesebb ekkor, mint egy másik, vagy inkább nem létezett még, lévén, hogy maga az útvonal, akarom mondani, az emberek előrehaladó mozgása (akik fokozatosan képzeltek el és valósították meg a demokráciát) teremtette azt meg. Az előfutárjelek tehát csak azért jelek a szemünkben, mert jelenleg már ismerjük a befutott utat, mert az itt be lett futva. Sem az út, sem az iránya, sem, következésképpen, a vége nem volt adva akkor, amikor e tények létrejöttek: tehát ezek a tények nem voltak jelek. Menjünk tovább. Mondtuk, hogy az ebből a szempontból legfontosabb tényeket a kortársak elhanyagolhatták. Ám az igazság az, hogy e tények legtöbbje még nem létezett ebben a korban mint tény. Retrospektíve akkor léteznének a számunkra, ha képesek lennénk a kort hiánytalanul feltámasztani, és az akkori valóság oszthatatlan tömbjén az egészen különös formájú fénycsóvát, amit demokratikus eszmének nevezünk, megjárni: az egészből így megvilágított, így kivágott részletek (éppoly eredeti és előreláthatatlan körvonalak szerint, mint egy nagy művész rajza) lennénk a demokrácia előkészítő tényei. Röviden, hogy utódainknak koruk lényeges eseményének az előzmények általi magyarázatát hagyjuk örökölni, az kellene, hogy ez az esemény jelképesen már a szemünk előtt alakot öltönn, és, hogy ne legyen benne valóságos tartam. Átadjuk a jövő nemzedékeknek, ami érdekkel bennünket, amire a figyelmünk kiterjed, sőt amit (az elmúlt fejlődésünk fényénél) előre kirajzol, de nem azt, amit a jövő tesz majd számukra érdekessé egy új érdek megteremtése, a figyelmüknek szabott új irány révén. Végül, más szóval, a jelen történeti gyökerei nem tisztázhatók teljes egészükben abból a szempontból, ami a jelenben a legfontosabb, mert csak akkor rekonstruálnánk őket a maguk teljességében, ha a kortársak a múltat egy olyan meghatározatlan jövő függvényében fejezhették volna ki, mely, épp ezáltal, előreláthatatlan volt.

Vegyünk egy színt, mint amilyen a narancssárga'. Minthogy ismerjük rajta kívül a pirosat és a sárgát, a narancssárgát tekinthetjük úgy, mint egyik értelemben sárgát, a másikban meg pirosat, és mondhatjuk, hogy ez egy összetétele a sárgának és a pirosnak. De feltéve, hogy, miközben a narancssárga mint olyan létezik, sem a sárga, sem a piros nem jelent volna még meg a világon: összetétele-e már a narancssárga ennek a két színnek? Nyilvánvalóan nem. A vörös színérzet és a sárga színérzet (egész idegi és agyi mechanizmust foglalva magukban, ugyanakkor, amikor a tudat bizo-

<sup>3</sup> Jelen tanulmányoz *erkölcs és a vallás két forrása* című könyvünk előtt íródott, amelyben ugyanezt az összehasonlítást fejtettük ki.

nyos speciális diszpozícióit) az élet teremtményei, melyek létrehozták magukat, de az is lehetséges lett volna, hogy nem hozzák létre magukat. És ha nem lettek volna soha, sem a mi bolygónkon, sem egyetlen másikon olyan lények, amelyek átérzik ezt a két érzetet, akkor a narancssárga színérzet egyszerű érzet lett volna; soha nem szerepeltek volna benne, mint alkotórészek vagy aspektusok, a sárga és a piros színérzetek. Elismerem, hogy a megszokott logikánk tiltakozik ez ellen. Azt mondja: „Minthogy a sárga és a piros színérzeteknek ma részük van a narancssárga színérzet összetételében, mindig is részük volt benne, még ha volt is idő, amikor kettejük közül egyikük sem létezett ténylegesen: virtuálisan voltak benne”. De ez azért van így, mert a megszokott logikánk visszatekintő logika. Nem képes az aktuális valóságokat, lehetőség- vagy virtualitásállapotban a múltba nem visszavetni, úgyhogy annak, ami most össze van téve, az ő szemében mindig összetettnek kellett lennie. Nem fogadja el, hogy egy egyszerű állapot, megmaradva annak, ami, összetett állapottá válhat, egyedül azért, mert a fejlődés új szempontokat fog kreálni, ahonnan szemügyre lehet őt venni, s ezzel olyan többszörös elemeket is, amelyekben ideálisan lehet őt elemezni. Nem akarja elhinni, hogy ha ezek az elemek nem bukkantak volna fel mint valóságok, akkor nem létezhetek volna előzőleg mint lehetőségek, lévén, hogy egy dolog lehetősége mindig csak a meghatározatlan múltban való káprázata (kivéve azt az esetet, amikor ez a dolog teljesen mechanikus elrendezése előbb létező elemeknek) a már megjelent valóságnak. Ha a múltba taszítja vissza, lehetőség formájában, azt, ami a jelenben mint valóság kerül elő, akkor ez épp azért történik, mert nem akarja elfogadni, hogy bármi előkerüljön, hogy valami megteremtődjön, hogy az idő hatékony legyen. Egy új formában vagy egy új minőségben csak a régi újbóli elrendeződését látja, semmi abszolúte újat. Minden többszöröség egységek meghatározott számában oldódik fel számára. Nem fogadja el egy megkülönböztetetlen, sőt oszthatatlan többszöröség fogalmát, egy tisztán intenzívét vagy minőségiét, mely teljesen annak maradva, ami, határtalanul növekvő számban fogad magába mozzanatokot, abban a mértékben, amelyben az új szempontok, amelyek alapján szemügyre vehető, a világban megjelennek. Nem arról van persze szó, hogy e logikáról lemondjunk, sem hogy ellene fellázadjunk. De ki kell ezt szélesíteni, rugalmassá tenni, egy olyan tartamhoz hozzáigazítani, ahol az újdonság szüntelenül előtör, s ahol a fejlődés teremtő.

Ez volt az irány, amelyet előszeretettel követtünk. Sok más tárult fel előttünk, körülöttünk, kiindulva a középpontból, ahová a tiszta tartam meg-

ragadása érdekében helyezkedtünk. Mi azonban az előbbihez kötődünk, mivel először a szabadság problémáját választottuk, hogy a módszerünket kipróbáljuk. Ezzel pedig visszahelyeztük magunkat a belső élet áramába, melynek a filozófia, úgy tűnt számunkra, nagyon gyakran csak a felszíni fagyott állapotát tartotta szem előtt. Nem jutott-e a regényíró és a moralista jóval előbbre ebben az irányban, mint a filozófus? Meglehet; de ők csak helyenként zúzták össze, a szükségszerűség nyomása alatt, az akadályt; egyikük sem kísérelte meg meg, hogy módszeresen „az elveszett idő nyomába” szegődjék. Bárhogyan álljon is a dolog, első könyvünkben mi csak jelzésekkel éltünk e témában, és még mindig csak célzásokra szorítkoztunk a másodikban, amikor összehasonlítottuk a tevékenység szintjét - ahol a múlt a jelenbe húzódik össze - az álom szintjével, ahol a múlt totalitása oszthatatlanként és elpusztíthatatlanként fejeződik ki. De, még ha hozzá is tartozik az irodalomhoz, hogy így a lélek egyedi példákön való, konkrét tanulmányozására vállalkozzon, akkor is még a filozófia kötelességének tűnt számunkra, hogy tételezze itt önmagunknak önmagunk általi direkt, közvetlen megfigyelése általános feltételeit. E belső megfigyelést meghamisítják a szokások, amelyeket felvettünk. A fő meghamisítás kétségkívül az, mely a szabadság problémáját kreálta - egy álproblémát, amely a tartamnak a kiterjedéssel való összekeveréséből született. De vannak mások is, amelyeknek, úgy látszott, hogy ugyanez az eredete: a lelkiállapotaink megszámlálhatóknak tűnnek nekünk; azoknak közülük, amelyek így szét vannak választva, mérhető intenzitásuk lenne; mindegyiket és valamennyit az őket jelölő (s ezentúl elfedő) szavakkal helyettesíthetőnek tartjuk, ekkor maguknak a szavaknak az állandóságát, diszkontinuitását, általánosságát tulajdonítjuk nekik. Ezt a burkot kell újból megragadnunk, hogy szétszakkítsuk. De csak akkor ragadjuk meg újra, ha előbb az alakját és a szerkezetét szemügyre vesszük, ha megértjük ugyancsak a rendeltetését is. Ez térbeli természetű, és társadalmi hasznossággal rendelkezik. Megismerésünk viszonylagosságának tehát itt a térbeliség és (e speciális értelemben) a társadalmiasság az igazi okai. Eltávolítva ezt a közbehelyezett leplet, visszajutunk a közvetlenhez s egy abszolútumot érintünk.

Ezen első reflexiókból olyan következtetések származtak, melyek szerencsére szinte banálisakká váltak, akkoriban azonban még merészeknek tündek. A pszichológiától szakítást követeltek az asszociacionizmussal, amely, ha nem is mint tanítás, legalábbis mint módszer általánosan elfogadott volt. Egy másik szakítást is követeltek, amelyet csak sejtetni engedünk. Az asszociacionizmus mellett ott volt még a kantianizmus is, amely-



nek befolyása, egyébként gyakran kombinálódva az előbbivel, nem kevésbé erős és nem kevésbé általános volt. Azok, akik visszautasították egy Comte pozitivizmusát vagy egy Spencer agnoszticizinusát, nem mertek addig elmenni, hogy a megismerés relativitásának kanti koncepcióját is vitassák. Kant megállapította, mondogatták, hogy gondolkodásunk olyan anyagon fejt ki működését, mely előre szét van szórva a térben és az időben, s így speciálisan elő van készítve az ember számára: a „magánvaló dolog” elvész előlünk; eléréséhez egy intuitív képességre lenne szükség, amivel nem rendelkezünk. Elemzésünkől ellenben az következett, hogy a valóságnak legalább egy része, a személyünk, újra megragadható a maga természetes tisztaságában. Itt, mindenesetre, a megismerésünk anyagát nem teremtette, vagy törte porrá és deformálta egy tudom is én miféle gonosz szellem, aki azután pszichológiai port szórt volna egy mesterséges tartályba, mint amilyen a tudatunk. Személyünk olyannak jelenik meg előttünk, amilyen a „magánvalósága” szerint, mihelyt kihámozzuk magunkat a nagyobb kényelmünk kedvéért felvett szokásaink közül. De nem így van-e ez a többi, akár talán az összes valósággal is? A „megismerés relativitása”, ami a metafizika fejlődését megállította, eredendő és lényeges volt-e? Nem inkább lényegtelen, és mesterségesen szerzett? Nem egész egyszerűen abból származik-e, hogy az értelem a gyakorlati élethez szükséges szokásokat vett fel: e szokások, amikor a spekuláció területére visszük át őket, egy deformált vagy reformált, mindenesetre átalakított valóság elé állítanak bennünket; de az átalakítottság nem kényszeríti magát ránk sorsszerűen; belőlünk ered; amit mi raktunk össze, azt mi is bonthatjuk széjjel; ekkor pedig közvetlen kapcsolatba lépünk a valósággal. Nem csupán egy pszichológiai elméletet, az asszociacionizmust távolítottuk tehát csak el, hanem, s hasonló okból, egy olyan általános filozófiát is, mint amilyen a kantianizmus és mindaz, amit hozzá kötöttek. Mindkettőt, főbb vonalaikban, akkoriban csaknem általánosan fogadták el, olyan *impediment*nak tűntek a szemünkben, melyek akadályozták a filozófiát és a pszichológiát a fejlődésben.

Most tehát még fejlődni kellett. Nem volt elég az akadályt eltávolítani. Gyakorlatilag a pszichológiai funkciók, később a pszichikum és a fiziológia viszonyába, majd az általában vett élet tanulmányozásába fogtunk bele, mindig a közvetlen látásmódot keresve, így szüntetve meg olyan problémákat, melyek nem magukra a dolgokra, hanem mesterkélt fogalmakra történő lefordításukra vonatkoztak. Nem fogunk itt egy történetet felvázolni, melynek első eredménye egy látszólag oly egyszerű módszer rendkívüli bonyolulttá tevésének megmutatása lenne; újból beszélni fogunk róla

egyébként, nagyon röviden, a következő fejezetben. Mivel azonban úgy kezdtük, hogy kijelentettük: mindenekelőtt a pontosságra gondolunk, fejezzük be azzal, hogy megjegyezzük: szemünkben a pontosság semmilyen más módszerrel nem érhető el. Mert a pontatlanság rendszerint abban áll, ha egy dolgot egy túlságosan tág nembe zárunk be, miközben egyébként dolgok és nemek előre létező szavaknak felelnek meg. De ha azzal kezdjük, hogy eltávolítjuk a kész fogalmakat, ha közvetlen látásmódot szerzünk a valóságról, ha e valóságot ekkor, a tagolódásaival számot vetve, tovább osztjuk, akkor az új fogalmak, amelyeket önmagunk kifejezésére kell képeznünk, ezúttal a tárgy pontos méretére lesznek szabva. A pontatlanság olyan más tárgyakra való kiterjesztésükből születhetne csak meg, melyeket általánosságukban ugyancsak magukban foglalnának, de amelyeket önmagukban, e fogalmakon kívül kell majd tanulmányozni, amikor őket akarjuk megismerni.

## II.

# BEVEZETÉS (MÁSODIK RÉSZ)

## A PROBLÉMÁK TÉTELEZÉSE

*Tartam és intuíció -Az intuitív megismerés természete - Milyen értelemben világos ez a megismerés - Kétfajta világosság -Az értelem - Az értelmi megismerés értéke - Absztrakciók és metaforák - A metafizika és a tudomány - Milyen feltétellel segíthetnek egymásnak - A miszticizmusról -A szellemi függetlenségről - El kell-e fogadnunk a problémák „terminusait”?-A közösség filozófiája -Az általános eszmék -Az igazi és a hamis problémák -A kanti kritizmus és a megismerés elméletei -Az „intellektuálista” illúzió - Oktatási módszerek - A homo loquax-A filozófus, a tudós és „az értelmes ember”*

E megfontolások a tartamról döntő fontosságúaknak tunk elöttünk. Az intuíción számunkra fokról fokra egy filozófiai módszerre emelték. „Intuíción”, olyan szó egyébként, amely miatt sokáig haboztunk. Valamennyi megismerési módot jelölő terminus közül még mindig ez a legalkalmasabb; és mégis zürzavarra ad alkalmat. Azért, mert egy Schelling, egy Schopenhauer és mások már hivatkoztak az intuíciónra, azért, mert az intuíción többé-kevésbé szembeállították az értelemmel, azt lehetett hinni, hogy ugyanezt a módszert alkalmaztuk. Mintha az ő intuíciónjuk nem az örök-kévaló közvetlen kutatása lenne! Mintha nem arról lenne szó szerintünk, ellenkezőleg, hogy először az igazi tartamot találjuk újra meg! Sok filozófus van, aki érezte a fogalmi gondolkodás tehetetlenségét, hogy a szellem alapját elérje. Sokan vannak következésképpen, akik egy értelemfeletti intuícións képességről beszéltek. Minthogy azonban úgy vélték, az értelem az időben működik, arra következtettek ebből, hogy meghaladni az értelmet annyi, mint kilépni az időből. Nem látták, hogy az értelmi idő tér, hogy az értelem a látszattartammal dolgozik, nem pedig magával a tartammal. Hogy az idő kiküszöbölése a mi értelmünk megszokott, normális, köznapi aktusa, hogy a szellemről való megismerésünk relativitása éppen innen ered, és, hogy ettől kezdve ahhoz, hogy eljussunk az értelmi felfogástól a látomásig, a relatívától az abszolútig, nem kell kilépünk az időből (már kiléptünk belőle); hanem ellenkezőleg, vissza kell helyeznünk magunkat a tartamba és a valóságot újból a mozgékonyágában kell megragadni, ami

a lényege neki. Egy intuíció, mely ugrásszerűen kíván az örökkévalóba eljutni, ragaszkodik az intellektuálishoz. Az értelem által nyújtott fogalmakat egyszerűen egy egységes fogalommal helyettesíti, mely összefoglalja valamennyit, és amely, következésképpen, mindig ugyanaz, bármilyen névvel (a Szubsztancia, az Én, az Eszme, az Akarat) illessék is. Az így értelmezett, szükségszerűen panteisztikus filozófiának nem esik nehezére minden dolgot deduktívan magyarázni, mivel egy alapelvben, ami a fogalmak fogalma, előre megadja magának az egész valóságot és az egész lehetőséget. Ez a magyarázat azonban homályos és hipotetikus lesz, ez az egységmesterséges lesz, és ez a filozófia épp oly jól alkalmazható lenne egy miénktől teljesen különböző világra is. Mennyivel instruktívabb lenne egy igazán intuitív metafizika, mely követi a valóság hullámzásait! Nem ölelné fel azon nyomban a dolgok totalitását, de bármelyikükről magyarázatot adna, ami pontosan, egyes egyedül hozzá alkalmazkodna. Nem kezdené azzal, hogy definiálja vagy leírja a világ szisztematikus egységét: ki tudja, a világ ténylegesen egységes-e? Egyedül a tapasztalat mondhatná ezt meg, és az egység, ha létezik, a kutatás végén mint eredmény fog megjelenni; lehetetlen öt induláskor tételezni mint egy alapelvet. Gazdag és teljes egység lesz egyébként, egy folytonosság egysége, a saját valóságunk egysége, és nem az az üres és elvont, legfőbb általánosításból eredő egység, mely éppúgy egysége lenne bármely lehetséges világnak. Igaz, hogy a filozófia ekkor minden új problémához új erőfeszítést fog követelni. Egy megoldás sem lesz levezethető geometriailag egy másikból. Egy fontos igazság sem lesz elérhető egy megszerzett igazság meghosszabbításával. Le kell mondanunk arról, hogy egy alapelvben fogjuk össze virtuálisan az egyetemes tudományt.

Az intuíció, amelyről beszélünk, mindenekelőtt tehát a belső tartamra irányul. Egymásra következést ragad meg, ami nem egymás mellé helyezés, belülről való növekedést, a múlt megszakítatlan meghosszabbítását egy jelenbe, mely hatalmába keríti a jövőt. Ez a szellemnek szellem általi közvetlen látása. Nincs többé semmi sem közbeiktatva; egyáltalán nincs törés a prizmán át, melynek egyik oldala tér, a másik pedig a nyelv. Állapotokkal szomszédos állapotok helyett, melyek szavak mellé helyezett szavakká válnak, tessék, itt van a belső élet áramának osztatlan, és ezzel szubsztanciális folytonossága. Az intuíció tehát azt jelenti először, hogy tudat, de közvetlen tudat, látás, mely alig különbözik a látott tárgytól, ismeret, mely érintkezés, sőt egybeesés. - Azután, hogy kitágult tudat, peremére szorítva egy olyan tudatalattinak, ami enged s ami ellenáll, ami megadja magát s ami ismét támad: a homályosság és a világosság gyors váltakozásain keresztül megállapíttatja velünk a tudatalatti jelenlétét; állítja, a szigorú logikával szem-

ben, hogy hiába van tudatból a pszichológiai, mégis van egy pszichológiai tudatalatti. - De nem megy-e messzebbre? Csak saját magunk intuíciója lenne? A mi tudatunk és a többi tudat között az elválasztás kevésbé éles, mint a mi testünk és a többi test között, mert a tér az, ami a határozott felosztásokat végzi. A nem reflektált rokonszenv és ellenszenv, melyek oly gyakran szoktak jóserejűek lenni, az emberi tudatok lehetséges egymást áthatásáról tanúskodnak. Vannak tehát pszichológiai átszivárgási jelenségek. Az intuíció az általános tudatba vezet be bennünket. - De csak tudatokkal szimpatizálunk-e? Ha minden élőlény születik, fejlődik és elhal, ha az élet evolúció, és ha itt a tartam valóság, akkor nincs-e a vitálisnak ugyancsak intuíciója és az életnek, következésképpen, metafizikája, mely meghosszabbítaná az élőlény tudományát? Persze, a tudomány egyre jobban meg fogja adni nekünk a szerves anyag fizikokémiáját; de a szervesség alapvető okát (melyről látjuk, hogy nem illeszkedik sem a tiszta mechanizmus keretébe, sem a tulajdonképpeni célszerűségébe, mely nem is tiszta egység, nem is elkülönített sokszorosság, végül, melyet az értelmünk mindig csak egyszerű tagadásokkal fog majd jellemezni) nem azzal fogjuk-e elérni, ha tudatunkkal újból megragadjuk a bennünk lévő életlendületet?

- Menjünk még tovább. Túl a szervességen, a szervetlen anyag kétségkívül úgy jelenik meg nekünk, mint ami felbontható rendszerekre, melyek fölött az idő anélkül múlik el, hogy beléjük hatolna, rendszerekre, amelyek a tudományhoz tartoznak, és amelyekre az értelmünk alkalmazható. Ám az anyagi univerzum, összességében, *megvárakoztatja* a tudatunkat; ő maga is vár. Vagy tart, vagy szolidáris a tartamunkkal. Akár az eredete, akár a funkciója által kapcsolódik a szellemhez, az egyik esetben csakúgy, mint a másokban az intuícióhoz tartozik, mindama révén, amit mint reális változást és mozgást foglal magában. Úgy véljük, egész pontosan, hogy a differenciális- vagy inkább differenciálszámítás gondolatát egy ilyen típusú látomás sugallta a tudománynak. Eredetileg metafizikai lévén, abban a mértékben vált tudományossá, amelyben szabatosá tette magát, azaz statikus terminusokban kifejezhetővé. Röviden, a tiszta változás, a valóságos tartam spirituális dolog, vagy spiritualitással van átitatva. Azt tartjuk intuíciónak, ami a szellemet, a tartamot, a tiszta változást éri el. Saját területe a szellem lévén, a dolgokban, még az anyagi dolgokban is a spiritualitásból - isteniséget mondanánk, ha nem tudnánk mindazt, ami továbbra is még mint emberi keveredik a megtisztított és spiritualizált tudatunkba is - való részesedésüket akarja megragadni. Épp ez az emberi keverék az oka annak, hogy az intuíciós erőfeszítés különböző magaslatokon, különböző pontokon valósulhat meg, s vezethet a különféle filozófiákban olyan

eredményekhez, amelyek nem vágnak egybe egymással, jóllehet semmi-  
képpen sem összebékíthetetlenek.

Ne követeljenek hát tőlünk egyszerű és geometriai definíciót az intu-  
ícióról. Túl könnyű lesz kimutatni, hogy olyan jelentésekben vesszük e szót,  
amelyek nem vezethetők le matematikailag egymásból. Egy kiváló dán  
filozófus négyet jelzett közülük. Ami minket illet, többet találunk belőlük.<sup>1</sup>  
Arról, ami nem absztrakt és nem konvencionális, hanem reális és konkrét,  
még inkább arról, ami ismert elemekből nem rekonstituálható, arról a  
dologról, amit nem vágott ki az értelem, sem a *sensus communis*, sem a  
nyelv a valóság egészéből, csak többszörös, egymást kiegészítő, de nem  
egyenértékű nézeteket alkotva adhatunk fogalmat. Isten őrizzen bennün-  
ket attól, hogy a kicsit a naggyal, a mi erőfeszítésünket a nagy gondolko-  
dókéval hasonlítsuk össze! Ámde az intuíció (ahogyan mi írjuk le) funkci-  
óinak és aspektusainak változatossága semmi a jelentések ama sokféle-  
ségéhez képest, amelyre a „lényeg” és „létezés” szavak Spinozánál, vagy a  
„forma”, „lehetőség”, „aktus” terminusok Arisztotelésznél tesznek szert.  
Fussuk csak át az *eidosz* szó jelentéseinek listáját az *IndexAristotelicus*-  
ban: meg fogjuk látni, hogy mennyire különbözőek. Ha szemügyre veszünk két,  
egymástól kellőképpen távol állót közülük, akkor szinte nem látszanak  
összeférni egymással. Nem zárják ki kölcsönösen egymást, mert a köztes  
jelentések láncolata összeköti őket. Ha megtesszük az erőfeszítést, ami az  
egész áttekintéséhez kell, akkor észrevevesszük, hogy már a valóságban  
mozgunk, nem pedig egy matematikai lényeggel állunk szemben, mely  
elférhet egy egyszerű formulában.

Van mégis egy alapvető jelentés: intuitíve gondolkodni annyi, mint  
tartamban gondolkodni. Az értelem rendszerint a mozdulatlanból indul ki,  
és úgy-ahogy rekonstruálja a mozgást egymás mellé helyezett mozdulat-  
lanságokkal. Az intuíció a mozgásból indul ki, azt mint magát a valóságot  
tétélezi vagy inkább észleli, és a mozdulatlanságban csak egy, a szellemünk  
által a mozgalmasságból kiragadott, absztrakt, pillanatnyi momentumot  
lát. Az értelem rendszerint dolgokkal (az állandót értve ezen) veszi körül  
magát, a változást pedig akcidenssé teszi, mely utólag adódna hozzájuk. Az  
intuíciónak a változás a lényeg: ami a dolgot illeti, ahogyan azt az értelem  
érti, az csak egy, a kibontakozás kellős közepén alkalmazott és a szellemünk  
által a pót-teljesség rangjára emelt kívágás. A gondolkodás közönségesen,  
mint előre létező mozzanatok új elrendeződését képzei el az újat; számá-  
ra semmi sem megy veszendőbe, semmi sem teremődik. Az intuíció, hoz-  
zákötvé egy tartamhoz, amely növekedés, egy előreláthatatlan újdonságú,

<sup>1</sup> Anélkül azonban, hogy beszámítanánk mint olyant, azt a négy jelentést, amelyet észre-  
venni vélt. Harald Höfftingre utalunk itt.

megszakítatlan folytonosságot észlel itt; látja, tudja azt, hogy a szellem többet hoz ki magából, mint amivel rendelkezik, hogy a spiritualitás épp ebben áll, és, hogy a szellemtől átítatott valóság teremtés. A gondolkodás szokásos munkája könnyű és addig folytatható, ameddig csak tetszik. Az intuíció fárasztó és nem tarthat sokáig. A gondolkodás, értelmi tevékenységként vagy intuícióként, kétségkívül mindig a nyelvet használja; és az intuíció, mint minden gondolkodás, azzal végzi, hogy fogalmakba költözik: tartam, (minőségi vagy heterogén) sokszorosság, tudattalan - sőt differenciális, ha a fogalmat olyannak vesszük, amilyen az elején volt. Ámde a fogalom, mely értelmi eredetű, azonnal világos, legalábbis egy olyan elemének, mely képes az elégséges erőfeszítés kifejtésére, miközben a fogalom, egy intuíció végeredményeként, kezdetben rendszerint homályos, bármekkora legyen is a gondolkodóerőnk. Ez azért van így, mert kétfajta világosság létezik.

Egy új fogalom világos lehet, mert egyszerűen csak újrendezve mutat be nekünk elemi fogalmakat, amelyek már a birtokunkban voltak. Értelmünk, nem találva ekkor csak a régit az újban, ismerős vidéken érzi magát; boldogan örül; „megért”. Ilyen az a világosság, amelyre vágyunk, amelyet kutatunk, és amiért mindig hálásak vagyunk annak, aki számunkra elhozza. Van egy másik is, amelyet elszenvedünk, és amely egyébként csak hosszú távon kínálkozik. Ez az abszolúte egyszerű és gyökeresen új fogalomé, mely többé-kevésbé foglyul ejt egy intuíciót. Minthogy ezt nem alkothatjuk újra előre létező elemekkel, mivel nincsenek elemei, s másrészt, minthogy az erőfeszítés nélküli megértés abban áll, hogy újraszervezzük az újat a régivel, ezért első gondolatunk az, hogy ezt érthetetlennek mondjuk. De fogadjuk el ideiglenesen, járjuk be vele megismerésünk különböző részlegeit: látni fogjuk, hogy ő, a homályos, homályokat oszlat el. Az ő révén az általunk megoldhatatlannak ítélt problémák megoldódnak vagy inkább feloldódnak majd, vagy azért, hogy végleg eltűnjenek, vagy azért, hogy másként tétéleződjenek. Amit ő tett e problémák érdekében, abból ő is részesülni fog, ha majd őrá kerül a sor. Minden egyes probléma közülük, mint intellektuális, közöl vele valamit az intellektualitásából. Az ily módon intellektualizált világosságot újból olyan problémákra lehet irányítani, melyek szolgálni fogják őt, miután előbb ők szolgálták ki magukat belőle; még jobban szét fogja oszlatni a homályosságot, mely körbevette őket, ettől pedig maga is világosabbá válik. Meg kell tehát különböztetni a fogalmakat, melyek maguknak őrzik meg világosságukat, azt egyébként bejuttatva rögtön a legrejtettebb zugaikba, és azokat, amelyeknek a kisugárzása külsődleges, a gondolkodás egy egész tartományát világítva meg. Ez utóbbiak kezdetben belsőleg homályosak lehetnek; de a fény, amelyet maguk köré

kivetítenek, visszaérkezik hozzájuk a visszatükröződés révén, mind mélyebben áthatja őket; és arra a kettős hatalomra tesznek szert tehát, hogy megvilágítják a többit, és magukat is megvilágítják.

De az is kell hozzá, hogy időt hagyjunk nekik ehhez. A filozófusnak nincs mindig meg ez a türelme. Mennyivel egyszerűbb a nyelvben elraktározott fogalmakhoz tartani magunkat! E fogalmakat az értelem alakította ki, szükségletei függvényében. Megfelelnek egy valóságból való kívágnak, olyan vonalak szerint, amelyeket követnünk kell, hogy kényelmesen hathassunk rá. A fogalmak leggyakrabban ama előny szerint osztják fel a tárgyakat és a tényeket, amelyet belőlük meríthetünk, összevissza azonos intellektuális rekeszbe hajigálva mindazt, ami azonos szükségletet érdekel. Amikor különböző észleletekre azonosan reagálunk, akkor azt mondjuk, hogy „azonos fajtájú” tárgyakkal állunk szemben. Amikor két ellentétes értelemben reagálunk, akkor a tárgyakat két „ellentétes fajta” között osztjuk el. Világos lesz tehát, *per definitionem*, az, ami fel fog tudni oldódni az így nyert általánosságokban, homályos pedig az, ami nem fog visszavezetődni rájuk. Ez magyarázza az intuitív álláspont meglepő alsóbbrendűségét a filozófiai vitában. Figyeljünk meg két filozófust, akik egymással vitatkoznak, közülük az egyik a determinizmushoz ragaszkodik, a másik a szabadsághoz: mindig a deterministának van látszólag igaza. Az is lehet, hogy ő újonc, és az ellenfele tapasztalt. Ő gondtalanul védheti az ügyét, miközben a másik vért és verejtéket izzad a sajátja miatt. Mindig azt fogják mondani róla, hogy ő egyszerű, hogy ő világos, hogy ő igaz. Könnyedén és természetesen az, nem kell, csak konyhakész gondolatokat és kialakított mondatokat összehoznia: tudomány, nyelv, közhely, az egész értelem áll a szolgálatában. Annyira könnyű egy intuitív filozófia kritikája, s annyira biztos, hogy jól fogadják majd, hogy mindig kísértésbe fogja hozni a kezdőt. Később majd jöhet a megbánás - feltéve persze, hogy nem született értetlenségből és méregből, személyes neheztelésről van szó mindennel szemben, ami nem vezethető vissza a betűre, mindennel szemben, ami sajátosan szellem. Ez előfordul, mert a filozófiának is megvannak a saját írástudói és farizeusai.

Korlátozott tárgyat jelölünk tehát ki a metafizikának, főként a szellemet, és egy speciális módszert, az intuíciót. Ezzel határozottan megkülönböztetjük a metafizikát a tudománytól. Ámde ugyancsak ezáltal egyenlő értéket tulajdonítunk nekik. Úgy véljük, mindketten képesek a valóság legbelsejét elérni. Elvetjük a filozófusok által fenntartott, tudósok által elfogadott téziseket megismerésünk viszonylagosságáról és az abszolútum elérésének lehetetlenségéről.



A pozitív tudomány valójában az érzéki megfigyeléshez fordul. Ily módon jut anyagokhoz, melyek kidolgozását az elvonatkoztató- és általánosító képességre, az ítéletre és az okoskodásra, az értelemre bízta. Kiindulva hajdan a tiszta matematikából, a mechanikával folytatta, azután a fizikával és a kémiával; későn jutott el a biológiához. Eredeti területe, mely kedvelt területe maradt, a tehetetlen anyag. Kevésbé érzi magát otthonosan a szerves világban, ahol csak akkor halad biztos léptekkel, ha a fizikára és a kémiára támaszkodik; inkább ahhoz kapcsolódik, ami fizikokémiai az életjelenségekben, mintsem ahhoz, ami valóban vitális az élőben. Ámde nagy zavarban van, amikor a szellemhez érkezik. Ez nem azt jelenti, hogy nem szerezhethet róla valamilyen ismeretet; ez az ismeret azonban annál bizonytalanabbá válik, minél inkább eltávolodik a szellem és az anyag közös határától. Ezen az új terepen soha nem fog előbbre jutni, mint a régien, ha egyedül csak a logika erejében bízik. A „geometriai szellem” helyett szüntelenül a „fortélyos szellemre” kell hivatkozni: de még így is marad valami metaforikus a képletekben, bármily elvontak legyenek is, amelyekhez végül jutunk, mintha az értelem kénytelen lenne a fizikaiba áttenni a pszichikait, hogy megértse és kifejezze. Mihelyt viszont visszatér a tehetetlen anyaghoz, a tiszta értelem újra otthon érzi magát. Nincs ebben semmi meglepő. Értelmünk meghosszabbítása az érzékeinknek. Mielőtt elvontan gondolkodnánk, élnünk kell, az élet pedig azt követeli, hogy húzzunk hasznot az anyagból, akár a szerveinkkel, amik természeti szerszámok, akár a tulajdonképpeni szerszámokkal, melyek mesterséges szervek. A filozófia és tudomány megjelenése előtt az értelem szerepe már az volt, hogy szerszámokat állítson elő és a testünk környező testekre irányuló tevékenységét vezesse. A tudomány az értelem e munkáját sokkal meszezebbre vitte, az irányát azonban nem változtatta meg. Arra törekszik mindenekelőtt, hogy az anyag uraivá tegyen bennünket. Még amikor elméletileg gondolkodik, akkor is a cselekvéssel foglalkozik, lévén, hogy a tudományos elméletek értéke mindig annak a befolyásnak az erejével mérhető, amelyet valóság fölött engednek gyakorolni nekünk. Ámde nem itt van-e pontosan az, aminek arra kell ösztönöznie bennünket, hogy teljes bizalommal legyünk a pozitív tudomány, de úgyszintén az értelem, az ő eszköze iránt? Ha az értelmet azért hozták létre, hogy felhasználja az anyagot, akkor kétségtelen, hogy az értelem struktúrája az anyag struktúráját vette mintául. Legalábbis ez a legegyszerűbb és a legvalószínűbb feltételezés. Addig kell majd ragaszkodnunk hozzá, amíg ki nem mutatják nekünk, hogy az értelem eltorzítja, átalakítja, konstruálja a tárgyát, vagy csak a felületét érinti, vagy csak a látszatát ragadja meg. Márpedig soha nem

idézték fel ennek a bizonyításnak az érdekében, csak a megoldhatatlan nehézségeket, amelyekbe a filozófia botlik, az ellentmondást, amelybe a filozófia önmagával kerülhet, ha a dolgok összességéről gondolkodik: nehézségek és ellentmondások, amelyekhez természetes, hogy valójában jutunk, ha az értelem speciálisan a rész tanulmányozására van szánva, de mi mégis az egész megismerésére akarjuk alkalmazni. Ám ezzel még nem mondunk eleget. Lehetetlen értelmünk mechanizmusát, s ugyancsak a tudományunk fejlődését úgy tekinteni, hogy ne arra a következtetésre jutnánk, miszerint az értelem és az anyag között ténylegesen szimmetria, megegyezés, megfelelés áll fenn. Egyrésről az anyag, a tudós szemében, mindinkább matematikai viszonyokban oldódik fel, másrészt pedig értelmünk lényegi képességei csak akkor működnek abszolút pontossággal, amikor a geometriával foglalkoznak. Kétségtelenül megeshetett volna, hogy a matematikai tudomány, kezdetben, ne azt a formát öltse magára, melyet a görögök adtak neki. Szintén kétségtelen, hogy, bármily formát fogadjon is el, mesterséges jelek alkalmazására kell korlátozódnia. Csakhogy e kifejezett matematikát megelőzően, mely nagy adag konvenciót foglal magában, létezik egy másik, virtuális vagy implicit matematika is, amely természetes az ember számára. Ha a bizonyos jelekkel való operálás szükségszerűsége nehezzé teszi is előszörre a matematikát sokunk számára, kárpótlásul viszont a szellem, mihelyt túljutott az akadályon, oly könnyedséggel mozog e területen, mint sehol másutt; lévén, hogy az evidencia itt közvetlen és elméletileg pillanatnyi, a megértésére irányuló erőfeszítés leggyakrabban ténylegesen, nem pedig csupán elvileg létezik. Minden más tanulmányi szférában ennek az ellenkezője igaz, a megértéshez a gondolkodás érlelő munkájára van szükség, amely valamiképpen hozzájárul az eredményhez, lényegileg tartamot tesz ki és még elméletileg sem fogható fel pillanatnyinak. Röviden, csak akkor hihetünk az anyag és az értelem közti távolságban, ha az anyagból csak az érzékeinkre gyakorolt felületes benyomásokat tekintjük, értelmünknek pedig a bizonytalan és légies formát hagyjuk meg, amellyel a napi műveleteiben rendelkezik. Ám amikor az értelmet pontos körvonalaira vezetjük vissza, érzéki benyomásainkat pedig eléggé elmélyítjük ahhoz, hogy az anyag elkezdje nekünk a struktúrája belsejét kiszolgáltatni, akkor úgy találjuk, hogy az értelem tagolódásai pontosan illeszkednek az anyagéihoz. Nem látjuk tehát be, hogy az anyag tudománya miért ne érhetne el egy abszolútumot. Ösztönösen tulajdonítja magának ezt a hatókört, s minden természetes hitet igaznak, minden látszatot valóságnak kell tartani, amíg nem állapították meg az illuzórikus jellegüket. Azokra hárul tehát a bizonyítás terhe, akik relatívnak nyilván-

nítják tudományunkat, akik azt állítják, hogy megismerésünk eltorzítja vagy konstruálja tárgyát. E kötelezettségüknek pedig nem tudnak eleget tenni, mert a tudomány viszonylagosságának doktrínája nem tud többé hol lakozni, ha tudomány és metafizika az igazi területükre kerülnek: oda, ahova mi helyezzük vissza őket.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Magától értetődik, hogy annak a relativitásnak, amelyről itt beszélünk, hogy a határoltságában szemügyre vett tudományból kizárjuk, azaz, hogy a tudományos fejlődés irányából egy tévedést eltávolítsunk, senuni köze sincs Einsteinéhez. Az einsteini módszer főként a dolgok olyan matematikai elképzelésének keresésében áll, mely független a megfigyelő álláspontjától (vagy pontosabban a hivatkozási rendszertől) s amely, következésképpen, *abszolút viszonyok* összességét hozza létre. Mi sem ellentétesebb a relativitással, ahogyan a filozófusok értik, amikor relativitnak tekintik külvilágról szerzett ismeretünket. A „relativitáselmélet” kifejezésnek megvan az a hátránya, hogy az ellenkezőjét sugallja a filozófusoknak, mint amit itt ki akarunk fejezni.

Tegyük hozzá, a relativitáselméletet illetően, hogy nem tudjuk felhozni sem mellette, sem ellene a különböző munkáinkban kifejtett metafizika érveit, a metafizikának, melynek centruma a tartam tapasztalata s bizonyos viszony megállapítása e tartam és a mérésére szolgáló tér között. Egy probléma tételezése során a fizikus, akár relativista, akár nem, mértékeiért ebből az időből veszi, amely a miénk s mindenkié. Ha megoldja a problémát, akkor ugyanebben az időben, a mindenki idejében igazolja megoldását. Ami a térrel elegyített időt, egy tér-idő negyedik dimenzióját illeti, létezése csak a probléma tételezése és megoldása közötti intervallumban, azaz a számításokban, végül is csak papíron van. A relativista koncepció azért még nem kevésbé döntően jelentős, a segítség miatt, amit a matematikai fizikának nyújt. Ámde tér-idejének valósága tisztán matematikai, s nem emelhetjük metafizikai valóságra, vagy, egészen röviden, valóságra anélkül, hogy ez utóbbi szónak új jelentést ne tulajdonítanánk.

Valójában azt illetjük ezzel a névvel, ami egy tapasztalatban van, vagy lehet adva: valóság az, ami konstatálva van vagy konstatálható. Márpedig a tér-idő lényegéhez tartozik, hogy nem észlelhető. Nem lehetünk belehelyezve vagy nem helyezkedhetünk bele, mivel az a hivatkozási rendszer, amit elfogadunk, meghatározásánál fogva mozdulatlan rendszer, mivel e rendszerben tér és idő el vannak különítve, s mivel a ténylegesen létező fizikus, miközben ténylegesen mértékeket használ, azonos azzal, aki ezt a rendszert elfoglalja: az összes többi, más rendszereket elfogadónak vélelmezett fizikus ekkor már csak általa elképzelt fizikus. Annak idején könyvet szenteltünk e különböző pontok kimutatásának.

Amit nem foglalthatunk össze egy egyszerű jegyzetben. Minthogy azonban a könyvet gyakran rosszul értették, úgy véljük, újra közölnünk kell itt egy cikk lényegi szakaszát, melyben okát adtuk ennek az értetlenségnek. Van itt csakugyan egy pont, ami rendszerint elkerüli azoknak a figyelmét, akik, miközben a fizikából a metafizikába transzponálják magukat, valóságga, vagyis a számítás előtt és után is létező, észlelt vagy észlelhető dologga tesznek egy tér-idő elegyet, amely csak a számítás folyamán létezik, a számításban kívül pedig abban a pillanatban lemond lényegéről, hogy a létezését meg akarjuk állapítani.

Valójában annak belátásával kellene kezdenünk, mondtuk, hogy a relativitás hipotézisében miért lehetetlen „élő és tudatos” megfigyelőket egyszerre több különböző rendszerhez kapcsolni, miért csak egyetlen rendszer – az, amelyet ténylegesen hivatkozási rendszerként fogadtunk el – tartalmaz valóságos fizikusokat, főként pedig miért bír döntő fontossággal a valóságos fizikus és a valóságosnak képzelt fizikus közti megkülönböztetés ennek az elméletnek a filozófiai értelmezésében, miközben eddig a filozófiának nem kellett törődnie vele a fizika értelmezése során. Ennek oka azonban roppant egyszerű.

A newtoni fizika szempontjából például van abszolút privilegizált hivatkozási rendszer, abszolút nyugalom és abszolút mozgások. A világegyetem ekkor minden pillanatban anyagi pontokból tevődik össze, melyek közül egyesek mozdulatlanok, másokat pedig tökéletesen meghatározott mozgások hatnak át. Ennek az univerzumnak tehát önmagában, a térben és az időben, konkrét alakja van, mely nem függ attól a nézőponttól, amelyre a fizikus helyezkedik: valamennyi fizikus, bármilyen mozgó rendszerhez tartozik is, gondolatban a privilegizált

Elismerjük egyébként, hogy az értelem keretei bizonyos rugalmassággal, körvonalai bizonyos lágysággal rendelkeznek, s hogy pontosan a határozatlansága teszi számára lehetővé, hogy bizonyos mértékig alkalmazkodjon a szellem dolgaihoz. Anyagnak és szellemnek van közös oldala, mert

hivatkozási rendszerre hivatkozik, és olyan alakzatot tulajdonítanak az univerzumnak, amellyel akkor találkozónak, ha így az abszolútumban észlelnék. Ha tehát a *par excellence* fizikus az, aki a privilegizált rendszerben tartózkodik, akkor nem kell itt radikális különbséget tenni e fizikus és a többi között, mivel a többiek úgy járnak el, mintha az ő helyében lennének.

A relativitáselméletben azonban nincs többé privilegizált rendszer. Bármelyik közülük hivatkozási (ettől kezdve mozdulatlan) rendszerre tehető. Ehhez a hivatkozási rendszerhez képest az univerzum összes anyagi pontja közül egyesek továbbra is mozdulatlanok lesznek, másokat meghatározott mozgások hatnak át; ez azonban már csak ehhez a rendszerhez képest lesz így. Fogadjunk el egy másik rendszert: a mozdulatlan mozogni fog, a mozgó mozdulatlaná válni vagy sebességet változtatni; a világegyetem konkrét alakja gyökeresen megváltozott. Mégsem lehet a világegyetemnek egyidejűleg ez a két alakja a szemünkben; ugyanazt az anyagi pontot nem képzelhetjük vagy foghatjuk fel egyszerre mozdulatlannak és mozgónak. Választani kell tehát; és attól a pillanattól fogva, hogy ezt vagy azt a meghatározott alakzatot választjuk, élő és tudatos, valóságosan észlelő fizikussá tesszük az ahhoz a hivatkozási rendszerhez kapcsolt fizikust, ahonnan a világegyetem ezt az alakot ölti: a többi fizikus, ahogyan az ily módon választott univerzum alakzatán belül megjelennek, virtuális fizikusok ekkor, egyszerűen csak a valóságos fizikus által felfogott fizikusok. Ha egynek közülük (mint fizikusnak) valóságot tulajdonítunk, ha észlelőnek, cselekvőnek, méréseket végzőnek feltételezzük, akkor az ő rendszere már nem virtuális rendszer, többé már nem pusztán úgy fogjuk fel, mint ami valóságos rendszerre válhat, hanem mint valóságos hivatkozási rendszert; a rendszer tehát mozdulatlan sa világ új alakzatával van dolgunk, de az iménti valóságos fizikus már csak képzelt fizikus.

Langevin úr végérvényes szavakkal fejezte ki a relativitáselmélet lényegét, amikor azt írta, hogy „a relativitás elve, korlátozott formájában csakúgy, mint általánosabb formájában, alapjában véve csak egy független, egymáshoz képest mozgásban lévő hivatkozási rendszerektől független valóság létezésének az állítása, melyekből kiindulva változó perspektívákat figyelünk meg. Ennek a világegyetemnek törvényei vannak, amelyekre koordinátákat alkalmazva lehetővé válik, hogy a hivatkozási rendszertől független analitikus formát hozzunk létre, jóllehet minden egyes esemény individuális koordinátái tőle függnék, ámde ki lehet belső formában fejezni, ahogyan a geometria teszi a teret illetően változatlan elemek bevezetésének és egy megfelelő nyelv kialakításának köszönhetően”. Más szavakkal, a relativitás univerzuma éppoly valóságos, éppoly független a szellemünkétől, éppoly abszolúte létező, mint Newtoné és a közönséges embereké: csakhogy amíg a közönséges emberek, sőt még Newton számára is, ez az univerzum dolgok összessége (még ha a fizika e dolgok közötti viszonyok tanulmányozására korlátozódik is), addig Einstein univerzuma már csak viszonyok összessége. A változatlan elemek, amelyeket konstitutívnak tartanak itt a valóság számára, olyan kifejezések, melyekbe paraméterek lépnek, amik mindazok lehetnek, amit csak akarunk, amik éppúgy nem képviselik az időt vagy a teret, mint bármi más, mivel egyedül csak a közöttük lévő viszony létezik a tudomány szemében, mivel nincs már idő, sem tér, ha nincsenek dolgok, ha az univerzumnak nincs alakja. Ahhoz, hogy dolgokat, következésképpen időt és teret állítsunk vissza újra, kénytelenek vagyunk alakot adni a világnak (mint ahogyan szükségképpen tesszük minden egyes alkalommal, hogy egy meghatározott, a tér és az idő meghatározott pontjain észlelt fizikai eseményről ismereteket akarunk szerezni); ám ez azért van így, mert előzőleg már nézőpontot választottunk, elfogadtunk egy hivatkozási rendszert. A választott rendszer egyébként ezáltal a központi rendszerre válik. A relativitáselméletnek pontosan az a lényege, hogy garantálja számunkra: a világ matematikai kifejezése, amelyet ebből az önkényesen választott nézőpontból találunk, azonos lesz, ha az általa tételezett szabályokhoz alkalmazkodunk, azzal, amelyet bármely más nézőpontra helyezkedve találunk. Ne tartsuk meg csak ezt a matematikai kifejezést, akkor éppúgy nincs idő, mint ahogyan bármi más sincs. Hozzuk vissza az időt, akkor visszaállítjuk ugyan a dolgokat, ámde hivatkozási rendszert és hozzá kötődő fizikust is választottunk. Nem létezhet másik, pillanatnyilag, jóllehet bármely másikat is választhattunk volna.

az anyag bizonyos felszíni megrázkódtatásai kifejeződnek szellemünkben a felszínen mint érzetek; másrészt pedig a szellemnek, ahhoz, hogy a dolgokra hasson, fokról fokra le kell szállnia az anyag felé és térbelivé kell válnia. Az következik ebből, hogy az értelem, jóllehet a külvilág dolgai felé fordul, működhet a belső világ dolgaiban is, feltéve, hogy nem akar túl mélyen behatolni ide.

Nagy azonban a kísértés, hogy egészen a szellem legmélyéig kiterjesszük az olyan eljárások alkalmazását, amelyek még sikeresek a felszín szomszédságában. Engedjünk csak a kísértésnek, s egész egyszerűen a szellem fizikáját fogjuk kapni, mely a testekéről van másolva. Együtt, ez a két fizika a valóság teljes rendszerét fogja alkotni, amit időnként metafizikának hívnak. De hogyan nem látják, hogy az ily módon értett metafizika félreismeri, ami a szellemben sajátosan szellemi, lévén csak a szellemre történő kiterjesztése annak, ami az anyaghoz tartozik? És hogyan nem látják, ahhoz, hogy ezt a kiterjesztést lehetővé tegyék, az értelmi kereteket olyan pontatlan állapotban kellett venni, ami még lehetővé teszi nekik, hogy foglalkozzanak a lélek felszíni jelenségeivel, de ami arra kárhoztatja őket, hogy már kevésbé kövessék nyomon a külvilág tényeit? Meglepő-e, hogy egy ilyen metafizika, mely egyszerre öleli fel az anyagot és a szellemet, egy nagyjából üres, mindenesetre bizonytalan ismeret hatását kelti - majdnem üresét a szellem oldaláról, mivel a lélekből nem tudott ténylegesen megragadni csak felszínes aspektusokat, szisztematikusan bizonytalan az anyag oldaláról, mivel a metafizikus értelme meglehetősen ki kellett hogy lazítsa a rugókat és elég játékot kellett hogy hagyjon nekik ahhoz, hogy az anyag vagy a szellem felszínén közömbösen munkálkodhasson?

Nagyon különbözik ettől az a metafizika, melyet mi állítunk a tudomány mellé. Elismerve a tudomány hatalmát, hogy egyedül az értelem erejénél fogva mélyíti el az anyagot, a tudomány félreteszi magának a szellemet. E téren, amely a sajátja, a gondolkodás új funkcióit akarja kifejleszteni. Mindenki észrevehette, hogy nehezebb előrehaladni önmagunk megismerésében, mint a külvilágában. Önmagunkon kívül a tanulásra irányuló erőfeszítés természetes; növekvő könnyedséggel gyakoroljuk; szabályokat alkalmazunk. Belül a figyelemnek megfeszítettnek kell maradnia és a haladásnak egyre kínosabbá válnia; az az érzésünk, mintha visszafelé követnénk a természet hajlamát. Nincs ebben valami meglepő? Belsőik vagyunk önmagunknak és személyiségünket kellene a legjobban ismer-nünk. Egyáltalán nincs így; szellemünk mintha idegenben tartózkodna itt, miközben az anyag ismerős a számára, és otthon érzi magát nála. De csak azért, mert önmagának bizonyos nem ismerése talán hasznos egy olyan

lény számára, melynek ahhoz, hogy cselekedjen, külsővé kell válnia; megfelel az élet egy szükségszerűségének. Tevékenységünk az anyagon fejti ki hatását s annál hatékonyabb, minél messzebbre terjedt ki az anyag ismerete. Kétségtől elönnyös a helyes cselekvés szempontjából arra gondolnunk, amit tenni fogunk, megérteni, amit tettünk, elképzelni, amit tehetünk volna: a természet erre hív fel bennünket; ez olyan vonás, ami megkülönbözteti az embert a teljes egészében a pillanatnyi benyomásban feloldódott állattól. A természet azonban csak egy pillantást kíván tőlünk önmagunk belsejébe: észrevevesszük ekkor a szellemet, de csak az anyag megmunkálásához készülődő szellemet, mely előre alkalmazkodik hozzá, tudom is én miféle térbelit, geometriait, értelmet adva magának. A szellem megismerése abban, amiben sajátosan szellemi, inkább eltávolítana bennünket a céltől. Közeledünk viszont hozzá, amikor a dolgok struktúráját tanulmányozzuk. Ily módon a természet elfordítja a szellemet a szellemtől, a szellemet az anyag felé fordítja. Ámde ettől fogva látjuk, hogyan lennénk képesek, ha úgy tartaná kedvünk, végtelenül kiszélesíteni, elmélyíteni, intenzifikálni azt a látomást, amely a szellemről volt engedélyezve nekünk. Mivel e látomás elégtelensége először is azzal függ össze, hogy egy már „térbeliesített” és értelmi rekeszekre osztott szellemre vonatkozik, amelybe az anyag belemegy, ezért szabadítsuk ki a szellemet a térből, ahol ella-zul, az anyagiságtól, amit magának ad, hogy saját magát az anyagra helyezze: ekkor visszaadjuk önmagának és közvetlenül ragadjuk meg. A szellem e szellem általi közvetlen szemlélete az intuíció fő funkciója, ahogyan azt mi értjük.

Az intuíció egyébként csak az értelem által nyilatkozik meg. Több mint fogalom; mégis fogalmakat kell megülnie ahhoz, hogy elterjedjen. Legalábbis előszeretettel fordul a legkonkrétabb fogalmakhoz, melyeket még képzetorjt övez. Összehasonlítások és metaforák sugallják itt azt, amit nem sikerül kifejezni. Ez nem kitérő; csak nyílegyenesen haladunk a cél felé. Ha állandóan elvont, úgynevezett „tudományos” nyelvet beszélünk, akkor csak a szellem anyag általi utánzatát adjuk, mert az elvont fogalmakat a külvilágból merítettük s mindig térbeli képzetet foglalnak magukban: s mégis úgy véljük, hogy a szellemet elemeztük. Pusztán az elvont fogalmak itt tehát arra ösztönöznek bennünket, hogy a szellemet az anyag mintájára képzeljük el és transzponálás, vagyis, a szó pontos értelmében, metafora útján gondoljuk el. Ne dőljünk be a látszatoknak: vannak esetek, amikor a képes nyelv beszél szántszándékkal az eredeti értelemben, az elvont nyelv pedig öntudatlanul a képes értelemben. Mihelyt elérjük a szellemi világot, a kép, ha csak sugalmazásra törekszik, közvetlen szemléletet adhat nekünk,

miközben az elvont terminus, mely térbeli természetű és kifejezni akar, leggyakrabban meghagy bennünket a metaforában.

Hogy mindent összefoglaljunk: módszertani különbséget akarunk, nem fogadunk el érték-különbséget a metafizika és a tudomány között. Kevésbé szerények lévén a tudományt illetően, mint amennyire a tudósok többsége volt, úgy véljük, hogy a tapasztalatra alapozott tudomány, ahogyan a modernnek értik, képes elérni a valóság lényegét. Kétségkívül csak egy részét fogja át a valóságnak; ám ebből a részből egy napon elérheti a végső fokot; mindenesetre végtelenül közeledik hozzá. Tehát már teljesíti a régi metafizika programjának felét: metafizikának lehetne nevezni, ha nem szeretné jobban megőrizni a tudomány nevet. Hátravan a másik fele. Ez utóbbi, elvileg, olyan metafizikára látszik visszamenni, mely ugyancsak a tapasztalatból indul ki s melynek szintén módjában áll elérni az abszolútumot: tudománynak neveznénk, ha a tudomány nem a maradék valóságra szeretné inkább magát korlátozni. A metafizika tehát nem felettes hatósága a pozitív tudománynak; nem a tudomány után érkezik, hogy ugyanazt a tárgyat szemügyre véve magasabb ismeretet szerezzen róla. Ezt a viszonyt tételezve fel kötöttük, a filozófusok nagyjából állandó szokása szerint, kárt okozunk egyiknek is, másiknak is: a tudománynak, melyet viszonylagosságra kárhoztatunk; a metafizikának, amely már csak hipotetikus és bizonytalan ismeret lenne, mivel a tudomány már előre megragadta számára mindazt, ami pontosat és biztosat a tárgyáról tudni lehet. Különbözik ettől a viszony, melyet mi létesítünk metafizika és tudomány között. Úgy véljük, hogy egyformán pontosak és biztosak, vagy azok lehetnek. Mindkettő magára a valóságra vonatkozik. Ámde mindegyikük csak a valóság felét ragadja meg, oly módon, hogy tetszés szerint a tudomány két alosztályát vagy a metafizika két körzetét láthatnánk bennük, ha nem a gondolkodás tevékenységének divergáló irányait jelölnék.

Éppen azért, mert azonos szinten állnak, közös pontjaik vannak és igazolhatják egymást ezeken a pontokon. Fontossági különbséget állapítani meg a metafizika és a tudomány között, ugyanazt a tárgyat, azaz a dolgok összességét jelölve ki számukra azzal a kikötéssel, hogy az egyikük alulról, a másikuk pedig felülről szemléli, egyenlő azzal, hogy kizárjuk a kölcsönös segítséget és a viszonyosságon alapuló ellenőrzést: a metafizika ekkor szükségképpen - ha csak nem veszít el minden kapcsolatot a valósággal - a tudomány sűrített kivonata vagy hipotetikus kiterjesztése lesz. Hagyjunk meg nekik különböző tárgyakat, a tudománynak az anyagot, a metafizikának pedig a szellemet: amint a szellem és az anyag érintkezik egymással, úgy metafizika és tudomány is, végig a közös felületükön, megtapasztal-

hatják egymást, várva arra, hogy az érintkezés megtermékenyüléssé váljon. A két oldalon elért eredményeknek illeszkedniük kell egymáshoz, mivel az anyag is illeszkedik a szellemhez. Ha az illeszkedés nem tökéletes, akkor valamit ismét rendbe kell hoznunk tudományunkban vagy metafizikánkban, vagy mind a kettőben. A metafizika így, a külső része révén, üdvös hatást fog gyakorolni a tudományra. Megfordítva, a tudomány pontosítási szokásokat fog átadni a metafizikának, amelyek nála a külső szélétől a középpont felé terjednek. Lehet, hogy csak azért, mert széleinek pontosan a pozitív tudomány széleihez kell simulniuk, de a mi metafizikánk azé a világé lesz, melyben élünk, nem pedig valamennyi lehetséges világé. Valóságokat fog markolni.

Ez azt jelenti, hogy tudomány és metafizika tárgyilag és módszertanilag különbözni fognak egymástól, ám közösek lesznek a tapasztalatban. Az egyik is és a másik is eltávolította a szokásos fogalmakban elraktározott, s a szavak útján átadott homályos megismerést. Mit kértünk, összességében, a metafizika számára, hacsak nem azt, amit már elértek a tudományban? Sokáig elzárta az utat a pozitív tudományok elől az elbizakodottság, hogy újra lehet alkotni a valóságot a nyelvben elhelyezett fogalmakkal. A „lent” és a „fent”, a „nehéz” és a „könnyű”, a „száraz” és a „nedves” voltak az elemek, melyeket az emberek a természet jelenségeinek magyarázatára használtak; fogalmakat latolgattak, adagoltak, kombináltak: egy értelmi kémia állt itt, fizika gyanánt. Amikor a tudomány, hogy a dolgokat tekintse, eltávolította a fogalmakat, szintén lázadni látszott az értelem ellen; a korabeli „intellektualizmus” elemi fogalmakkal *a priori* állította újra össze az anyagi objektumot. A valóságban ez a tudomány még intellektuálisabbá vált, mint az általa helyettesített rossz fizika. Azzá kellett válnia attól a pillanattól fogva, hogy igaz volt, mert anyag és értelem egymásról vannak mintázva, és egy, az anyag pontos alakját kirajzoló tudományban értelmünk szükségképpen a tulajdon képére ismer rá. A matematikai forma, amit így a fizika öltött, egyidejűleg az, mely a legjobban válaszol a valóságra, s az, mely a leginkább kielégíti értelmünket. Sokkal kevésbé lesz kényelmes az igazi metafizika helyzete. Szintén azzal fogja kezdeni, hogy elüzi a teljesen kész fogalmakat; szintén a tapasztalatra fog hagyatkozni. De a belső tapasztalat sehol sem fog szigorúan rászabott nyelvet találni. Kénytelen lesz a fogalomhoz visszatérni, melléje adva ráadásul a képzetet. Ám ekkor ki kell majd, hogy tágítsa a fogalmat, hogy rugalmassá tegye, és hogy a színes szegély révén, amivel körbe fogja venni, bejelentsen: a fogalom nem tartalmazza a tapasztalatot teljes egészében. De azért még nem kevésbé igaz,



hogy a metafizika a maga területén azt a reformot viszi végbe, melyet a modern fizika a magáén tett meg.

Ne várjunk ettől a metafizikától egyszerű következtetéseket vagy radikális megoldásokat. Ez annyi lenne, mint még mindig azt követelni tőle, hogy tartsa magát egy fogalmi manipulációhoz. Szintén annyi lenne, mint a tisztán lehetséges tartományában hagyni meg őt. A tapasztalat talaján, ellenkezőleg, hiányos megoldásokkal s ideiglenes tanulságokkal egy növekvő valószínűséget fog elérni, amely végül majd a bizonyossággal lehet egyenértékű. Vegyünk egy problémát, amit a hagyományos metafizika terminusaival fogunk tételezni: túléli-e a lélek a testet? Tiszta fogalmakkal okoskodva könnyű ezt eldönteni. Meg fogjuk tehát határozni a lelket. Azt fogjuk mondani Platónnal, hogy a lélek egyszerű és egy. Azt a következtetést fogjuk levonni, hogy nem bomolhat fel. Tehát halhatatlan. Ez az, ami világos. Csakhogy a konklúzió csupán akkor érvényes, ha a definíciót, azaz a konstrukciót elfogadjuk. Alá van rendelve e hipotézisnek. Hipotetikus. Ámde mondjunk le arról, hogy a lélekfogalmat megkonstruáljuk, mint ahogyan a háromszögfogalmat konstruáljuk meg. Tanulmányozzuk a tényeket. Ha a tapasztalat megállapítja, mint hisszük, hogy az agy csupán a tudatos élet egy kicsiny részét szabályozza, ebből az fog következni, hogy az agy kiiktatása valószínűleg meghagyja a tudatos élet továbbélését. Legalábbis a bizonyíték terhe most azt fogja illetni, aki a továbbélést tagadja, sokkal inkább, mint azt, aki állítja. Továbbélésről lesz csak szó, elismerem; más, ezúttal a vallásból merített érvek kellenének ahhoz, hogy magasabb rangú pontossághoz jussunk, s hogy e túlélésnek vég nélküli tartamot tulajdonítsunk. De tisztán filozófiai szempontból sem lesz már többé *ha*: kategorikusan fogjuk állítani - akarom mondani, egy metafizikai hipotézisnek való alárendelés nélkül -, amit állítunk, még ha csak valószínűként kell is állítani. Az első tézis a véglegesség szépségével rendelkezett, de üres térben, a szimpla lehetséges régiójában volt felfüggesztve. A második befejezetlen, ámde szilárd gyökereket növeszt a valóságba.

Egy születő tudomány mindig kész a dogmatizálásra. Mivel csak egy szűk körű tapasztalattal rendelkezik, nem annyira a tényeken, mint néhány egyszerű fogalmon végez műveleteket, amiket vagy ők sugalltak, vagy nem, amiket ekkor deduktíve kezel. A metafizika minden más tudománynál jobban ki volt téve ennek a veszélynek. Egy egész romeltakarítás kell hozzá, hogy megnyissuk az utakat a belső tapasztalathoz. Az intuíciós képesség mindegyikünkben létezik, de elborítják az élet számára hasznosabb funkciók. A metafizikus tehát *a priori* a nyelvben előre letétbe helyezett fogalmakkal dolgozott, mintha ezek, leszállva az égből, egy érzékfölötti valóság-

got tárnának fel a szellem előtt. így született az ideák platóni elmélete. Áthaladt, az arisztotelianizmus és a neoplatonizmus szárnyain hordozva, a középkoron; ösztönözte, néha tudtuk ellenére, a modern filozófusokat. Az utóbbiak gyakran matematikusok voltak, akik szellemi szokásaiknál fogva hajlottak rá, hogy a metafizikában csak egy tágabb matematikát lássanak, mely ugyanakkor, mikor a mennyiséget, a minőséget is felöleli, így magyarázható a filozófiák végérvényesen tételezett, teljesen megoldott problémák rendszerei többségének geometriai egysége és egyszerűsége. Ez az ok azonban nem az egyetlen. Számolni kell azzal is, hogy a modern metafizika a valláshoz hasonló tárgyat adott magának. Az istenség egy felfogásából indult ki. Erősítse vagy cáfolja a dogmát, kénytelennek érezte magát dogmatizálni. Nála is megvolt, jóllehet az egyetlen észre alapozva, az ítélet biztonsága, amit a teológus a kinyilatkoztatásból merit. Megkérdeshetnénk, igaz, hogy miért választotta e kiindulópontot. De az a helyzet, hogy nem tőle függött, hogy egy másikat válasszon. Minthogy a tapasztalaton kívül dolgozott, tiszta fogalmakkal, kénytelen volt egy olyan fogalomba kapaszkodni, amelyből mindent levezethetett, s amely mindent tartalmazott. Ilyen volt pontosan az az eszme, amelyet Istenről alkotott magának.

De miért ezt az eszmét alkotta magának Istenről? Hogy Arisztotelész eljutott az összes fogalom egyetlenbe történő olvasztásához és, közeli rokonságban a jó platóni ideájával, egy „gondolkodás gondolásának” általános magyarázó elvként való tételezéséhez, hogy a modern filozófia, Arisztotelész filozófiájának folytatójaként, hasonló útra kötelezte el magát, az szigorúan véve érthető. Ami kevésbé érthető, az az, hogy Istennek neveztek egy elvet, melyben semmi közös sincs azzal, amit az emberiség mindig ezzel a szóval jelölt. Az antik mitológia istene és a kereszténység Istene kétségkívül alig hasonlítanak egymásra, de az egyik felé is és a másik felé is imák emelkednek, az egyiket is és a másikat is érdeklik az emberek: statikus vagy dinamikus, a vallás ezt a pontot alapvetőnek tartja. És mégis megesisik még a filozófiával, hogy Istennek nevez egy lényt, melyet a lényege arra ítélne, hogy semmiképpen se vegyen számba emberi fohászkodásokat, mintha felölelve, teoretikusan, minden dolgot, ténylegesen vak lenne a szenvedéseinkkel és süket az imáinkkal szemben. Elmélyítve e kérdést, megtalálnánk itt, ami természetes az emberi szellem számára, az összetévesztést egy magyarázó eszme és egy cselekvő elv között. Mivel a dolgok vissza vannak vezetve a fogalmaikra, mivel a fogalmak egymásba illeszkednek, elérkezünk végül egy ideák ideájához, mellyel úgy képzeljük, hogy minden megmagyarázható. Őszintén szólva, nem valami nagy dolgot ma-

gyaráz meg, először is azért, mert elfogadja a valóság fogalmakra történő felosztását és elrendezését, melyeket a társadalom a nyelvben helyezett letétbe, s amelyeket a leggyakrabban egyedül a saját kényelme kedvéért hajtott végre, azután azért, mert a szintézis, amit e fogalmakkal művel, anyagtól mentes, tisztán verbális. Azon törjük a fejünket, hogyan került el mély filozófusok figyelmét e lényeges pont, hogyan hihették, hogy bár-miben is jellemezték az alapelvet, melyet a világ magyarázatává emeltek, miközben arra szorítkoztak, hogy egy jel révén konvencionálisán ábrázol-ják. Fentebb megmondtuk: adjuk azt a nevet a „magánvaló dolognak”, ami csak tetszik, csináljuk belőle Spinoza szubsztanciáját, Fichte énjét, Schelling abszolútumát, Hegel eszméjét vagy Schopenhauer akaratát, a szó hiába fog a jól definiált jelentésével mutatkozni: el fogja veszíteni, ki fog ürülni minden jelentéstől, mihelyt a dolgok totalitására alkalmazzuk. Hogy csak e nagy „szintézisek” legutóbbijáról beszéljünk, nem nyilvánvaló-e, hogy egy akarat csak azzal a feltétellel akarat, ha elüt attól, ami nem akar? Hogyan fog tehát a szellem az anyagtól eltérni, ha az anyag maga is akarat? Oda-állítani az akaratot mindenhová, egyenértékű azzal, hogy sehol sem hagy-juk meg, mert ez annyi, mint azonosítani annak lényegét, amit magamban érzek - tartam, mélyből való feltörés, folytonos teremtés - annak lényegé-vel, amit a dolgokban észlelek, melyekben nyilvánvalóan ismétlődés, elő-reláthatóság, szükségszerűség van. Mindegy számomra, ha azt mondják: „minden mechanizmus” vagy azt, „minden akarat”: a két esetben minden össze van zavarva. A két esetben „mechanizmus” és „akarat” a „lét” szino-nimájává és, következésképpen, egymás szinonimájává válik. Ez a filozó-fiai rendszerek kezdeti bűne. Felvilágosítani vélnek bennünket az abszo-lútumról, egy nevet adva neki. Ámde, ismétlem, lehet a szónak pontos ér-telme, amikor egy dolgot jelöl; elveszíti azt, mihelyt minden dologra alkalmazzuk. Még egyszer, tudom, hogy mi az akarat, ha ezen az én akaró képességemet, vagy a lényekét értjük, akik hozzám hasonlítanak, vagy még a szerves lények életlökését, hasonlóan tételezve a tudatos lendületemhez. De minél inkább növeljük a kifejezés terjedelmét, annál inkább csökkent-jük a tökéletes megismerését. Ha belefoglaljuk kiterjedésébe az anyagot, akkor megszabadítjuk tökéletes megismerését a pozitív jellemzőktől, me-lyek révén a spontaneitás elüt a mechanizmustól, és a szabadság a szük-ségszerűségtől. Amikor végül a szó odajut, hogy mindazt jelölje, ami léte-zik, akkor már csak létezést jelent. Mit nyerünk tehát a kijelentéssel, hogy a világ akarat, ahelyett, hogy egyenesen megállapítanánk: a világ van?

De az emberek azt akarják, hogy a meghatározatlan tartalmú, vagy inkább tartalom nélküli fogalom, amihez így jutunk s ami már semmi,

minden legyen. A vallás Istenéhez fordulnak tehát, amely maga a meghatározás, s ráadásul lényegileg cselekvő<sup>8</sup>. A lét csúcán áll: egy vonalba helyezik vele azt, amit helytelenül, a megismerés csúcának vesznek. Valami imádat és tisztelet, amit az emberiség szentel neki, átmegy ekkor az alapelvbe, amit az ő nevével díszítettek. S nagyrészt ebből származik a modern filozófia dogmatizmusa.

Az igazság az, hogy egy létezés nem lehet adva, csak egy tapasztalatban. Ezt a tapasztalatot víziónak vagy érintkezésnek fogjuk nevezni, külső észlelésnek általában, ha egy anyagi objektumról van szó; az intuíció nevet fogja felvenni, amikor a szellemre fog irányulni. Meddig megy el az intuíció? Egyedül ő mondhatja majd meg. Megragad egy szálát: ő látja, vajon ez a szál az égisz emelkedik-e fel, vagy valamilyen földi távolságban áll meg. Az első esetben a metafizikai tapasztalat a nagy misztikusokéval fog összeköttetésben állni: a magunk részéről megállapíthatónak véljük, hogy itt van az igazság. A másodikban a tapasztalatok egymástól elszigetelve maradnak majd, anélkül, hogy ezért taszítanák egymást. A filozófia mindeképpen már az emberi állapot fölé emelt bennünket.

Megszabadít már bennünket bizonyos spekulatív szolgaságoktól, amikor a szellem problémáját szellemi, s többé nem anyagi terminusokban tételezi, amikor, általános módon, felment bennünket alóla, hogy a fogalmakat olyan munkára alkalmazzuk, melyre a többségük nem alkalmas. Ezek a fogalmak a szavakba vannak foglalva. A társadalmi organizmus dolgozta ki őket a leggyakrabban egy objektumra való tekintettel, melyben semmi metafizikai sincs. Kialakításukhoz a társadalom a szükségletei szerint vágta darabokra a valóságot. Miért fogadna el a filozófia egy felosztást, amelynek minden esélye megvan rá, hogy ne feleljen meg a valóság tagolódásainak? Rendszerint mégis elfogadja. Olyannak szenved el a problémát, amilyennek a nyelvben van tételezve. Előre arra ítéli tehát magát, hogy elfogadjon egy teljesen kész megoldást vagy, a dolgokat a legjobbnak véve, csupán válasszon a két vagy három megoldás közül, melyek egyedül lehetségesek, s hasonlóan örökkévalók, mint a probléma e tételezése. Ez egyenértékű lenne azzal, hogy minden igazság virtuálisan már ismert, hogy modelljük letétbe van helyezve a közösség adminisztratív kartotékjaiban, és a filozófia egy *puzzle* játék, ahol arról van szó, hogy helyreállítsuk a társadalom által szállított darabokkal a rajzot, amit nem akar nekünk megmutatni. Egyenértékű lenne azzal, hogy a filozófusnak az iskolás fiú szerepét és attitűdjét jelöljük ki, aki a megoldást keresi, mondván magában, hogy egy indiszkrét pillantás megmutatná neki, feljegyezve a tanító füzetében, a megfogalmazás mellett. De az igazság az, hogy arról van szó, a

filozófiában és másutt, hogy *megtaláljuk* a problémát és, következésképpen, hogy *tételezzük* azt, inkább mint hogy megoldjuk. Mert egy spekulatív probléma meg van oldva, mihelyt helyesen van tételezve. Azt értem ezen, hogy a megoldása tehát azonnal létezik, jóllehet rejtve, s hogy úgy mondjuk, elfedve maradhat: már csak fel kell azt tárni. Ámde tételezni a problémát nem egyszerűen annyi, mint feltárni, hanem mint feltalálni. A feltárás arra vonatkozik, ami létezik már, aktuálisan vagy virtuálisan; biztos volt tehát, hogy a feltárás előbb vagy utóbb eljön. A feltalálás annak adja a létet, ami nem volt, előfordulhatott volna, hogy soha nem jön el. Már a matematikában, még inkább a metafizikában, a feltaláló erőfeszítés a leggyakrabban abban áll, hogy feltámasszák a problémát, hogy megteremtsék a kifejezéseket, amelyekben tételeződni fog. Tételezése és megoldása a problémának itt igen közel állnak hozzá, hogy felérjenek egymással: az igazi nagy problémákat csak akkor tételezik, amikor megoldották őket. De sok kis probléma jár hasonló cipőben. Találomra felütök egy alapfokú filozófiai értekezést. Az egyik első fejezet az örömet és a fájdalmat tárgyalja. Olyan kérdést tesznek fel benne a tanulónak, mint ez: „Azonos-e az öröm vagy sem a boldogsággal?”. De először is tudni kellene, hogy az öröm és a boldogság megfelelő fajok-e a dolgok természetes körzetekre osztásának. Szigorúan véve, a mondat csupán ezt jelenthetné: „Látva az *öröm* és a *boldogság* kifejezések szokásos értelmét, szabad-e mondanunk, hogy a boldogság egy sor öröm?”. Nos, egy lexikai kérdés tételeződik; csak azt keresve fogjuk megoldani, hogy hogyan alkalmazták az „öröm” és a „boldogság” szót azok az írók, akik a nyelvet a legjobban kezelik. Egyébként hasznosan dolgoztunk; jobban meghatároztunk két szokásos terminust, azaz két társadalmi szokást. De ha többet akarunk tenni, ha valóságokat akarunk megragadni, nem pedig konvenciókat tisztázni, akkor miért akarnánk, hogy talán mesterséges kifejezések (nem tudjuk, hogy azok-e, vagy nem azok, mivelhogy nem tanulmányoztuk még a tárgyat) tételezzenek egy problémát, mely magát a dolgok természetét érinti? Tegyük fel, hogy az öröm név alatt csoportosított állapotokat megvizsgálva, nem fedezünk fel semmi közöset náluk, hacsak nem azt, hogy olyan állapotok, melyeket az ember keres: az emberiség ugyanabba a fajba sorolta ezeket a nagyon különböző dolgokat, mert ugyanazt a gyakorlati érdeket találta meg náluk, és ugyanazon a módon reagált mindegyikükre. Tegyük fel másrészt, hogy a boldogság fogalmát elemezve hasonló eredményre jutunk. A probléma azonnal eltűnik, vagy inkább egészen új problémákká oldódik, melyekről semmit sem tudhatunk majd, s amelyeknek még a kifejezéseit sem birtokolhatjuk, mielőtt tanulmányoztuk volna önmagában véve az emberi tevékenységet,

amelyről a társadalom azért, hogy az öröm és a boldogság általános eszméit megalkossa, kívülről talán mesterséges nézeteket alkotott. Először még abban is biztosnak kell majd lennünk, hogy az „emberi tevékenység” fogalma maga is megfelel egy természetes felosztásnak. A valóságnak ebben a saját tendenciái szerinti dezartikulációjában nyugszik a legfőbb nehézség, mihelyt az anyag területét elhagytuk a szellem területe kedvéért.

Ez azt jelenti, hogy az általános eszmék eredetének és értékének kérdése minden filozófiai probléma alkalmával felvetődik, és hogy minden egyes esetben különös megoldást követel. A viták, amik körülötte keletkeztek, megtöltik a filozófia történetét. Helyénvaló lenne talán megtudni, minden vita előtt, hogy ezek az eszmék fajt alkotnak-e, s hogy nem éppen az általános eszméket tárgyalva kellene-e az általánosságoktól őrizkedni. Kétségtelenül nehézség nélkül őrizhetjük majd meg egy általános eszme általános eszméjét, ha ragaszkodunk hozzá. Elég lesz azt mondani, hogy általános eszmének illik nevezni egy képzetet, mely végtelen számú dolgot csoportosít ugyanazon név alatt: a szavak többsége így egy általános eszmének fog megfelelni. De a filozófus számára az a lényeges kérdés, hogy tudja, milyen művelettel, milyen okból, és főként a valóság milyen szerkezete következtében lehet a dolgokat így csoportosítani, és ez a kérdés nem tartalmaz egyetlen és egyszerű megoldást.

Mondjuk meg rögtön, hogy a pszichológia számunkra vaktában látszik haladni az ilyen jellegű kutatásokban, ha nincs a kezében vezérfonál. A szellem munkája mögött, ami a cselekvés, ott van a funkció. Az általános eszmék mögött ott van az általánosságok felfogásának vagy észlelésének képessége. Ennek a képességnek először is az életjelentőségét kellene meghatározni. A szellem cselekvéseinek, állapotainak és képességeinek labirintusában a fonál - az, amit a biológia szolgáltat -, s amelyet soha nem volna szabad elengednünk. *Primum vivere*. Emlékezet, képzelet, felfogás és észlelés, végül az általánosítás nem „semmiért, szeszélyből” vannak itt. Valóban úgy látszik, ha hinni lehet egyes teoretikusoknak, hogy a szellem az égből hullott alá, pszichológiai funkciókra való beosztással együtt, melyeknek létezését csupán csak meg kell állapítani: mivel ezek a funkciók ilyenek meg ilyenek, ezért ilyen meg ilyen módon lesznek felhasználva. Azt hisszük, ellenkezőleg, hogy mert hasznosak, hogy mert szükségesek az élethez, azért olyanok, amilyenek. Az élet alapvető igényeire kell hivatkozni, hogy megmagyarázzuk és, ha kell, igazoljuk jelenlétüket, akarom mondani, hogy megtudjuk, vajon az ilyen vagy olyan képességekre való szokásos felosztás mesterséges-e, avagy természetes, hogy következésképpen

fenn kell-e azt tartanunk vagy pedig módosítanunk kell; a funkció mechanizmusára vonatkozó összes megfigyelésünket meg fogja hamisítani, ha a funkciót rosszul vágtuk ki a pszichológiai szövet folytonosságából. Azt fogják majd mondani, hogy az élet igényei hasonlóak az embereknél, az állatoknál, sőt a növényeknél is, hogy tehát a módszerünk kockáztatja annak elhanyagolását, ami az emberben sajátosan emberi? Minden kétséget kizáróan: mihelyt a pszichológiai életet kivágták és szétszították, nincs még mindennek vége; hátra marad még az, hogy az embernél nyomon kövessük minden egyes képesség növekedését, sőt hirtelen átalakulását. De legalább némi esélyünk lesz rá, hogy nem rajzolunk bele előre önkényes felosztásokat a szellem tevékenységébe, éppúgy nem, mint ahogyan a növények (az egymásba fonódott, összegubancolódott szárazból és levélzetekből való) kibogozásában sem buknánk meg, ha egészen a gyökerekig ásnánk.

Alkalmazzuk e módszert az általános eszmék problémájára: azt fogjuk találni, hogy minden élőlény minden szerve, minden szövete is talán egy élőlénynek általánosít, akarom mondani, osztályoz, mivel abban a miliőben, amiben van, össze tudja szedezgetni a legkülönbözőbb szubsztanciákból vagy tárgyakból a részeket vagy az elemeket, amelyek ezt vagy azt a szükségletet kielégíthetik; a többit figyelmen kívül hagyja. Elszigeteli tehát a jellegzetességet, ami őt érdekli, egyenesen halad egy közös tulajdonság felé; más szavakkal, osztályoz, s következésképpen elvonatkoztat és általánosít. Kétségtelen, az eseteknek csaknem a teljességében, s valószínűleg minden más állatnál, mint az ember, az absztrakciót és az általánosítást megélik, nem pedig elgondolják. Mégis, még az állatnál is találunk képzeteket, amiknek nem hiányzik csak a reflexió és némi pártatlanság, hogy teljes értékű általános eszmék legyenek: miért állna meg, máskülönben, egy téhen, melyet elvezetnek, egy rétnél, mindegy, hogy melyiknél, ha nem egyszerűen azért, mert abba a kategóriába tartozik, amelyet fünek vagy rétnek nevezünk? És egy ló hogyan különböztetne meg egy istállót egy csütről, egy utat egy mezőtől, a szénát a zabtól? így felfogni, vagy inkább észlelni az általánosságot egyébként az ember esete is, amennyiben állat, amennyiben ösztönei és szükségletei vannak. Anélkül, hogy a reflexiója, sőt még a tudata is közbeavatkozna, egy hajlama hasonlóságot vonhat ki a legkülönbözőbb tárgyakból; ezeket a tárgyakat egy fajba fogja sorolni, s egy általános, inkább megjátszott, mintsem gondolt eszmét fog teremteni. Ezek az automatikusan kivont általánosságok sokkal számosabbak is az embernél, aki az ösztönhöz az ösztöntevékenység utánzására többé-kevésbé képes szokásokat tesz hozzá. Menjünk most át a teljes, akarom mondani tudatos,

reflektált, szándékosan teremtett általános eszméhez, az alapjánál leggyakrabban ezt az automatikus hasonlósági kivonatot fogjuk találni, ami az általánosítás lényege. Bizonyos értelemben semmi nem hasonlít semmire, mivel az összes tárgy különböző'. Egy másik értelemben minden hasonlít mindenre, mivel mindig fogunk találni, elég magasra emelkedve az általánosságok létráján, valamilyen mesterséges fajt, amelybe két különböző, taláalomra kiragadott tárgy beléphet. Ámde a lehetetlen és a haszontalan általánosítás között van az, amit azok a hajlamok, szokások, gesztusok és attitűdök, automatikusan végzett vagy felvázolt mozgáskomplexusok váltanak ki, előre jelezve, amelyek a sajátosan emberi általános eszmék többségének az eredete. A dolgok vagy állapotok közti hasonlóság, melyről kijelentjük, hogy észleljük, mindenekelőtt az a tulajdonság (közös ezekben a dolgokban vagy ezekben az állapotokban), hogy ugyanazt a reakciót kapják meg a testünktől, ugyanazt a magatartást vázoltatják fel és ugyanazokat a mozgásokat indíttatják el vele. A test kivonja az anyagi vagy morális környezetből, ami őt befolyásolhatta, azt, ami érdekli: a különböző akciókra adott reakció azonossága az, ami rájuk visszahullva bevezeti közjük vagy kivezeti onnan a hasonlóságot. Akárcsak egy csengő a legkülönbözőbb gerjesztőkből - ököltetés, szélfúvás, elektromos áram - egy mindig azonos hangot fog kihozni, így csengetővé fogja őket átalakítani, s ezzel egymáshoz hasonlóvá, egy faj konstitutív egyedeivé fogja őket tenni, egyszerűen csak azért, mert ő ugyanaz marad: csengő, semmi, csak csengő, nem tehet egyebet, ha reagál, minthogy cseng. Magától értetődik, hogy amikor a reflexió a tiszta gondolkodás állapotába emelkedett már fel a képzetektől (amik éppen csak a tudat beiktatása voltak egy anyagi keretbe, attitűdökbe és mozgásokba), akkor akaratlagosan, közvetlenül, utánzásal általános eszméket fog alkotni, melyek csak eszmék lesznek. Ebben óriás segítségére lesz a szó, amely még keretet, ezúttal inkább szellemi, mint testi keretet fog nyújtani a képzetnek, ahová beiktatódhat. De azért még nem kevésbé igaz: ahhoz, hogy számot adjunk a fogalmak igazi természetéről, hogy a siker némi esélyével tárgyaljuk az általános eszmékre vonatkozó problémákat, még mindig a gondolkodás, valamint a mozgató attitűdök és szokások interakciójára kell majd hivatkoznunk, mivel az általánosítás aligha egyéb, eredetileg, mint a szokás, mely felemelkedik a tevékenység mezejéről a gondolkodás mezejére.

Ha azonban ily módon már meghatároztuk az általános eszme eredetét és szerkezetét, rögzítettük megjelenése szükségszerűségét, megállapítottuk már a természet utánzását is, az általános eszmék mesterséges konstrukciója révén, akkor már csak azt kell keresnünk, hogyan lehetségesek ter-



mészetes általános eszmék, amelyek a többieknek modellként szolgálnak, miért mutat nekünk a tapasztalat olyan hasonlóságokat, melyeket már csak általánosságokba kell átfordítanunk. E hasonlóságok között kétségtelenül vannak olyanok, amelyek a dolgok alapjával függnek össze. Ezek általános eszméket idéznek elő, melyek bizonyos mértékig még az egyén és a társadalom kényelmével függnek össze, amelyeket azonban a tudománynak és a filozófiának csak ki kell majd szabadítania ebből az ércközetből ahhoz, hogy a valóság valamilyen aspektusának többé-kevésbé megközelítő nézetét érzük el. Nincsenek túl nagy számban, az általános eszmék óriási többsége pedig azonos azokkal, amelyeket a társadalom a nyelv számára készített elő, a társalgás és a tevékenység céljából. Mégis, még ez utóbbiak között is, melyekre gyakran teszünk célzást a jelen tanulmányban, sok olyat találunk, melyek egy sor közvetítés révén, mindenfajta manipuláció, egyszerűsítés, torzítás után azokhoz a kis számú eszmékhez kötődnek, melyek lényegi hasonlóságokat fejeznek ki: gyakran lesz tanulságos, többé-kevésbé hosszú kitérő után addig a hasonlóságig menni vissza velük, amelyhez kapcsolódnak. Nem lesz tehát haszontalan zárójelet nyitni itt arról, amit objektív, a valóság inherens általánosságainak nevezhetünk. Bármennyire korlátozott számúak is, mégis jelentősek, mind önmaguk, mind a bizalom miatt, amit maguk körül sugároznak, átadva valamit a szilárdságukból a teljesen mesterséges fajoknak. Éppen úgy, ahogyan a túlzott számú bankjegyek is annak az aranynek köszönhetik azt a kis értéket, ami még megmaradt nekik, amelyet még a pénztárban találhatunk.

Ezt a pontot elmélyítve, úgy hisszük, észrevennénk, hogy a hasonlóságok három csoportba oszthatók, melyek közül a második valószínűleg majd maga is további alcsoportokat kell, hogy megkülönböztessen a pozitív tudomány fejlődésével. Az első hasonlóságok biológiai lényegitek: azzal függnek össze, hogy az élet úgy működik, *mintha* maga is rendelkezne általános eszmékkel, a faj és a nem eszméivel, *mintha* korlátozott számú szerkezeti tervet követne, *mintha* általános élettulajdonságokat vezetett volna be, végül és főként, *mintha* az örökletes átvitel (ami a *veleszületettséget* illeti) és a többé-kevésbé lassú átalakulás kettős hatása révén az élőlényeket egy lépcsőzet mentén hierarchikus sorba akarta volna rendezni, ahol az egyedek közötti hasonlóságok annál számosabbak, minél magasabbra hágunk. Akár célszerűségi terminusokkal fejezzük így ki magunkat, akár az értelmet utánzó sajátos tulajdonságokat tulajdonítunk az élő anyagnak, vagy végül akár valamilyen köztes feltételezéshez kapcsolódunk, mégis mindig magában a valóságban lesznek megalapozva elvileg (még ha osztályozásunk ténylegesen pontatlan is) a nemekre, fajokra stb. történő felosztásaink -

általánosságok, melyeket általános eszmékként fordítunk le. És elméletileg éppily megalapozottak lesznek, amelyek az élőlények szerveinek, szöveteinek, sejtjeinek, sőt „viselkedéseinek” felelnek meg. - Most pedig, ha a szervestől a szervetlenhez, az élő anyagtól a tehetetlen, az ember által még nem alakított anyaghoz haladunk tovább, akkor újból valóságos, de egészen különböző jellegű fajokat találunk: az olyan minőségeket, mint amilyenek a színek, az ízek, a szagok; olyan elemeket vagy összetételeket, mint az oxigén, a hidrogén, a víz; végül fizikai erőket, mint a nehézkedés, a hő, az elektromosság. Itt azonban egészen más dolog az, ami az általános eszme alatt csoportosított egyedek képzeit egymáshoz közelíti. Anélkül, hogy a részletekbe bocsátkoznánk, hogy kifejtésünket az árnyalatok számbavételével komplikálnánk, előre tompítva egyébként, ami a megkülönböztetésünkben túlzó lehet, megegyezve végül abban, hogy most a „hasonlóság” szót a legpontosabb, de ugyancsak a legszorosabb értelmében vesszük, kijelentjük, hogy az első esetben a közelítési elv a tulajdonképpeni hasonlóság, a másodikban pedig az azonosság. Egy bizonyos árnyalatú piros azonos lehet önmagával valamennyi tárgyban, amelyben előfordul. Ugyanezt mondhatjuk el két azonos magasságú, azonos intenzitású és csengésű hangról. Úgy érezzük egyébként, joggal vagy jog nélkül, hogy abban a mértékben haladunk azonos elemekhez vagy eseményekhez, minél inkább elmélyítjük az anyagot és fizikaivá oldjuk fel a kémiait, matematikaivá a fizikaikat. Márpedig hiába állítja egy egyszerű logika, hogy a hasonlóság részleges azonosság, az azonosság pedig teljes hasonlóság, a tapasztalat egészen mást mond nekünk. Ha felhagyunk azzal, hogy a „hasonlóság” szónak azt a bizonytalan és valamiképpen népszerű jelentést adjuk, amelyben az elején vettük, ha a „hasonlóságot” az „azonossággal” való összehasonlítás révén igyekszünk pontosítani, akkor, azt hisszük, úgy fogjuk találni, hogy az azonosság *geometriai*, a hasonlóság pedig *vitális*. Az előbbi a méréshez tartozik, az utóbbi inkább a művészet területéhez: gyakran egészen esztétikai érzés készíteti az evolucionista biológust arra, hogy rokonnak tételezzen olyan formákat, amelyek között elsőként ő vett észre hasonlóságot: maguk a rajzok, melyeket róluk készít, időnként művészi kezét, de főként művészszeretet tárnak fel. Ám ha az azonos dönt ily módon a hasonló fölött, akkor helyénvaló volna felkutatni, eme új általános eszmekategória számára csakúgy, mint a másik számára azt, ami őt lehetővé teszi.

Ilyen kutatásnak csak az anyagra vonatkozó megismerésünk előrehaladottabb állapotában lehet némi esélye a sikerre. Szorítkozzunk csak arra, hogy egyetlen szóval említjük a hipotézist, amelyhez az életet érintő elmé-

lyítésünk vezetne bennünket. Ha létezik a zöld, amely ezer és ezer különböző helyen ugyanaz a zöld (legalábbis a szemünknek, legalábbis megközelítően), ha így van ez a többi színnel is, és ha a színbeli különbségek elemi fizikai események kisebb vagy nagyobb frekvenciájával függnek össze, amelyet színészleléssé sűrítünk, akkor e frekvenciák lehetősége, hogy minden időben és minden helyen néhány meghatározott szint mutassanak nekünk, onnan ered, hogy az összes frekvencia mindig és mindenütt megvalósul (bizonyos határok között, kétségtelenül): ekkor azok, melyek a mi különféle színeinknek felelnek meg, szükségszerűen a többiek között jönnek létre, bármilyen legyen is a pillanat vagy a hely; az azonos ismétlődésének, ami lehetővé teszi itt fajok létrehozását, nincsen más eredete. A modern fizika mindinkább számszerű különbségeket tár fel minőségi megkülönböztetéseink mögött, egy ilyen típusú magyarázat valószínűleg érvényes marad valamennyi faj és elemi általánosság számára (melyek alkalmasak az általunk való összetételre, azért, hogy másokat hozzunk létre), amelyeket a tehetetlen anyag világában találunk. Igaz, a magyarázat csak akkor lenne teljesen kielégítő, ha azt is megmondaná, észlelésünk miért ezeket a meghatározott frekvenciákat szakítja ki, amelyek a különböző színek lesznek, a frekvenciák hatalmas mezejéből - először is miért szakítja ki őket, azután miért ezeket szakítja ki inkább, mint másokat. E speciális kérdésre úgy válaszoltunk annak idején, hogy az élőlényt egy bizonyos, mennyiségileg és minőségileg meghatározott cselekvő erővel definiáltuk: ez a virtuális tevékenység vonja ki az anyagból valóságos észleléseinket, az információkat, melyekre ön maga irányításához van szüksége, összesűrítését tartamunk egy pillanatába ezer, millió, trillió olyan eseménynek, amelyek a dolgok lényegesen kevésbé feszes tartamában valósulnak meg; pontosan, ez a feszültségbeli különbség méri a fizikai determinizmus és az emberi szabadság közötti távolságot, ugyanakkor, amikor magyarázza kettősségüket és együttélésüket.<sup>3</sup> Ha, mint véljük, az ember, vagy valamilyen hasonló lényegű lény megjelenése az élet létoka

<sup>3</sup> Lehetséges, sőt kell tehát még mindig fizikai determinizmusról beszélnünk, még akkor is, ha a legújabb fizikával együtt posztuláljuk az elemi események indeterminizmusát, amelyekből a fizikai tény összetevődik. Mert e fizikai tény mint hajlíthatatlan determinizmusnak alávetettet észleljük, s ezzel radikálisan különbözik a tettektől, amelyeket akkor hajtunk végre, amikor szabadnak érezzük magunkat. Csakúgy, mint ahogy fentebb sugalljuk, itt is kérdezhetnénk, vajon nem épp azért áll-e meg észlelésünk az elemi események bizonyos különös sűrítési fokán, hogy az anyagot e determinizmusba süllyesztve a bennünket körbevevő jelenségekben szabályos egymásra követkekezést érjen el, mely megengedi, hogy hassunk rájuk. Még általánosabban, az élőlény tevékenysége arra a szükségszerűsége támaszkodik és azzal a szükségszerűséggel mérhető, mely, tartaniuk összesűrítése révén, a dolgok támaszául szolgál.

bolygónkon, akkor ki kell jelenteni, hogy az összes észleléskategória, nem csupán az emberé, hanem az állatoké, sőt még a növényeké is (melyek viselkedhetnek úgy, *mintha* lennének észleléseik) globálisan egy bizonyos *nagyságrend* kiválasztásának felel meg a sűrítés számára. Ez csupán egy egyszerű feltevés, ámde egészen természetesen látszik számunkra következni a fizikának az anyag szerkezetére vonatkozó spekulációiból. Mi lenne az asztalból, melyen jelen pillanatban írok, ha észlelésem, következésképpen a tevékenységem arra a nagyságrendre lenne méretezve, amelynek az anyagságát alkotó elemek vagy inkább események felelnek meg? Tevékenységem fel lenne bomlasztva; észlelésem azon a helyen, ahol az asztalommat látom s a rövid pillanatban, amelyben nézem, egy hatalmas univerzumot, valamint egy nem kevésbé végeérhetetlen történetet fogna át. Lehetetlen volna megértenem, hogy ez a rendkívül nagy mozgó sokaság hogyan válhat, hogy hassak rá, egyszerű, mozdulatlan és szilárd téglalap-pá. Ugyanígy van az összes dologgal és az összes eseménnyel: a világ, amelyben élünk, részeinek egymásra ható akcióival és reakcióival együtt, azonos azzal, ami ő egy bizonyos választás következtében a nagyságok skáláján, magát a választást cselekvő erőnk határozza meg. Semmi sem akadályozná meg, hogy más választásnak megfelelő, más világok is létezzenek vele együtt ugyanazon a helyen és időben: így fordul elő, hogy húsz különböző rádióadó egyidejűleg húsz különböző koncertet sugározzon, amelyek anélkül léteznek együtt, hogy egyikük is összekeverné hangjait a másik zenéjével, mindegyikük teljes egészében hallható, s egyedül abban a készülékben hallható, amely a vételhez a rádióadó hullámhosszát választotta. Ámde ne erősködjünk tovább egy olyan kérdés kapcsán, amellyel egyszerűen csak útközben találkoztunk. Egyáltalán nincs szükség hipotézisre az anyag belső szerkezetéről ahhoz, hogy megállapítsuk: az észlelésekből eredő koncepciók, az anyag tulajdonságainak és tevékenységeinek megfelelő általános eszmék csak a dolgok immanens matematikája következtében lehetségesek, vagy azok, amik. Ez minden, amire emlékeztetni akartunk, hogy igazoljunk egy osztályozást, mely egyik oldalra a geometriait állítja, a másikra pedig a vitálist, ez utóbbi a hasonlóságot hozva magával, az előbbi az azonosságot.

Most a harmadik olyan kategóriához kell átmennünk, melyet korábban már bejelentettünk, a teljes egészében az emberi spekuláció és tevékenység által teremtett általános eszmékhez. Az ember lényegileg készítő-előállító lény. A természet, megtagadva tőle az előre gyártott eszközöket mint például a rovarokét, értelmet adott neki, vagyis azt a képességet, hogy végte-

len számú szerszámot gondoljon ki és hozzon létre. Márpedig bármilyen egyszerű is az előállítás, észlelt vagy képzelt modell alapján jön létre: valóságos csak a faj, amelyet vagy maga ez a modell, vagy a létrehozási sémája határoz meg. Így egész civilizációnk egy bizonyos számú általános eszmén nyugszik, melyeknek tartalmát adekvát módon ismerjük, hiszen ini hoztuk létre, értékük pedig kiemelkedő, mivel nélkülük nem élhetnénk meg. Az általában vett eszmék abszolút valóságába, sőt talán az isteni jellegébe vetett hit részben innen származik. Tudjuk, milyen szerepet játszik az antik filozófiában, sőt a miénkben is. Valamennyi általános eszme közülük néhánynak az objektivitását élvezi. Tegyük hozzá, hogy az emberi előállítás nem csupán az anyagon fejt ki hatását. Mihelyt birtokában van az általunk felsorolt háromfajta általános eszmének, különösen az utóbbinak, értelmünk megkapja azt, amit az általános eszmékről való általános eszmének neveztünk. Ekkor tetszése szerint konstruálhat általános eszméket. Természetesen azokkal kezdi, melyek leginkább mozdítják elő a társadalmi életet vagy egyszerűen csak a társadalmi életre vonatkoznak; majd azok következnek, melyek a tiszta spekulációt érdeklik; végül pedig azok, melyeket semmiért, kedvtelésből hozunk létre. Ámde szinte az összes fogalmat illetően, mely nem tartozik első két kategóriánkba, vagyis az általános eszmék óriási többségét illetően a társadalom érdeke az, az egyénekével együtt, a társalgás és a tevékenység igényei azok, amelyek a születésükről gondoskodnak.

Zárjuk be e túl hosszúra nyúlt zárójelet, melyet azért kellett nyitnunk, hogy megmutassuk, mennyire helyénvaló megreformálni, sőt időnként eltávolítani a fogalmi gondolkodást ahhoz, hogy egy intuitívabb filozófiához jussunk. Ez a filozófia, azt mondtuk, a leggyakrabban elfordít a már kész tárgy társadalmi szemléletétől; szellemi részvételt kíván tőlünk a létrehozó tettben. Ezen a sajátos ponton tehát az isteni irányába helyez vissza bennünket. Sajátlagosan emberi, csakugyan, egy olyan egyéni gondolkodás munkája, amely mint ilyen, elfogadja beágyazódását a társadalmi gondolkodásba, s úgy használja az előre létező eszméket, mint a közösség által nyújtott minden más szerszámot. Van azonban már valami kvázi isteni egy szellem erőfeszítésében, bármily szerény legyen is ez, amely újra beágyazódik az életlendületbe, mely eszméket generáló társadalmakat generál.

Ez az erőfeszítés el fog üzni bizonyos problémakísérteteket, melyek a metafizikust, azaz mindegyikünket kísértik. Azokról az aggasztó és megoldhatatlan problémákról akarok beszélni, melyek nem arra vonatkoznak,

ami van, hanem inkább arra, ami nincs. Ilyen a lét eredetének problémája: Hogyan lehetséges, hogy valami létezzék - anyag, szellem, vagy Isten? Kellott hozzá egy ok, az oknak egy oka, és így tovább a végtelenségig. Okról okra megyünk vissza tehát; és ha megállunk valahol, akkor nem azért, mert az értelmünk már semmit nem keres rajta túl, hanem mert a képzeletünk végül is becsukja a szemét, mint a szakadéknál, hogy meneküljön a tériszony elől. Ilyen az általános rend problémája: „Miért van egy rendezett valóság, melyben gondolkodásunk, mint egy tükörben, újra megtalálja magát? Miért nem összefüggéstelen a világ?” Azt mondom, e problémák sokkal inkább arra vonatkoznak, ami nincs, mint arra, ami van. Valójában soha nem lepődnénk meg azon, hogy valami létezik - anyag, szellem, Isten - ha implicite nem fogadnánk el, hogy lehetne az is, hogy semmi sem létezik. Azt képzeljük, vagy inkább véljük képzelni, hogy a lét egy ürességet jött kitölteni, és hogy a semmi logikailag megelőzte a létet: az elsődleges valóság - amelyet anyagnak, szellemnek vagy Istennek nevezünk - tehát csak újabban járulna hozzá, ami érthetetlen. Ugyanígy nem tudakolnánk, hogy miért létezik a rend, ha nem vélnénk felfogni egy rendezetlenséget, mely aláveti majd magát a rendnek s amely, következésképpen, legalábbis ideálisan, megelőzi azt. A rendnek tehát magyarázatra lenne szüksége, miközben a rendezetlenség, elvi természetű lévén, nem követelne magyarázatot. Ez az az álláspont, amelyet félő, hogy elfoglalunk, amíg csupán csak megérteni törekszünk. Ámde próbálkozzunk, ezen kívül, a létrehozással (nyilvánvalóan csak a gondolkodás révén vagyunk képesek erre). Abban a mértékben, amelyben akaratomkat kitágítjuk, s újból fölemészteni igyekszünk benne gondolkodásunkat, és amelyben egyre jobban rokon-szenvezünk a dolgokat létrehozó erőfeszítéssel, e szörnyű nagy problémák meghátrálnak, csökkennek, eltűnnek. Mert érezzük, hogy egy isteni módra teremtő akarat vagy gondolkodás, az ő hatalmas valóságában, túlságosan tele van önmagával ahhoz, hogy a rend hiányának vagy a lét hiányának eszméje akárcsak súrolhatná is. Elképzelni az abszolút rendezetlenség, még inkább a semmi lehetőségét, annyit jelentene számára, mint hogy egyáltalán nem is létezhetett volna, ez pedig összeegyeztethetetlen gyengeség lenne a természetével, ami erő. Minél inkább hozzá fordulunk, annál inkább abnormálisnak és morbidnak tűnnek számunkra a normális és egészséges embereket gyötrő kétségek. Emlékezzünk csak a kételkedőre, aki becsuk egy ablakot, majd visszatér ellenőrizni a becsukást, azután ellenőrzi az ellenőrzést, és így tovább. Ha megkérdezzük tőle, melyek voltak a motívumai, azt fogja mondani nekünk, hogy minden alkalommal újból kinyithatta az ablakot, megpróbálva azt jobban becsukni. És ha filo-

zófus, akkor viselkedésének ingadozását ebbe a problémamegfogalmazásba fogja intellektuálisan transzponálni: „Hogyan lehetünk biztosak, végérvényesen biztosak abban, hogy azt tettük, amit tenni akartunk?”. Az igazság azonban az, hogy cselekvő ereje károsodott, s ez az a baj, amelytől szenved: félig akarta csak véghezvinni a tettet, s ezért a végrehajtott tett csak fél bizonyosságot hagy benne. Mármost a problémát, amelyet ez az ember felvet magának, mi megoldjuk-e? Nyilvánvaló, hogy nem, de nem is vetjük fel: ebben áll fölényünk. Első látásra hihetem azt, hogy több van benne, mint bennem, mivel mindketten az ablakot csukjuk be, de ő ezenkívül felvet egy filozófiai problémát, miközben én nem vetek fel. Ámde a kérdés, amely nála hozzáadódik a kész szükséghez, valójában csak negatívumot képvisel; ez nem plusz, hanem mínusz; az akarat deficitje. Pontosan ezt a hatást gyakorolják ránk bizonyos „nagy problémák”, amikor visszahelyezzük magunkat a létrehozó gondolkodás irányába. A nulla felé tendálnak, abban a mértékben, amelyben hozzá közeledünk, lévén ők csak a távolság közte és közöttünk. Annak az embernek az illúzióját fedezzük fel ekkor, aki őket tételezve többet vél tenni, mint nem tételezve. Annyit jelentene ez, mint azt képzelni, hogy több van a félig kiivott, mint a teli palackban, mert az előbbi csak bort tartalmaz, míg a másikban ott van a bor, ezenkívül pedig az üresség.

Ámde mihelyt intuitíve észrevettük az igazat, értelmünk rendbe hozza, kijavítja magát, fogalmilag formulázza tévedését. Megkapta a sugallatot, s szállítja az ellenőrzést. Miként a bűvár tapogatja ki a roncsot a víz mélyén, amelyet a pilóta a levegő magasából jelzett, úgy a fogalmi közegben elmerült értelem is pontról pontra, érintéssel, analitikusan ellenőrzi azt, ami egy szintetikus és értelemfeletti látomás tárgyát képezte. Kívülről érkező figyelmeztetés nélkül egy lehetséges illúzió elgondolása még csak nem is súrolta volna, mivel az illúzió részét alkotta természetének. Álmából felébresztve elemezni fogja a rendezetlenséget, a semmit és az ezekkel egynemű eszméket. Fel fogja ismerni - még ha csak egy pillanatra is, mivel az illúzióknak újból elő kell tűnnie, mihelyt elúzik - hogy nem lehet megszüntetni egy elrendezést anélkül, hogy egy másik elrendezés ne lépjen a helyébe, elvenni az anyagot anélkül, hogy egy másik anyag ne helyettesítse. „Rendezetlenség” és „semmi” valóságosan tehát jelenlétet jelölnek - egy olyan dolog vagy rend jelenlétét, mely nem érdekel bennünket, mely meghiúsítja erőfeszítésünket vagy figyelmünket; a csalódásunkat fejezzük ki, amikor hiánynak nevezzük ezt a jelenlétet. Ettől kezdve minden rend és minden dolog hiányáról, azaz abszolút rendezetlenségről és abszolút semmiről beszélni annyi, mint értelmetlen szavakat *flatus vocis* ejteni ki, mivel

a megszüntetés egyszerűen a két oldala közül csak az egyik figyelembevételével történő helyettesítés, s mivel minden rend vagy minden dolog ki-küszöbölése csak egy egyetlen oldallal való helyettesítés lenne - olyan eszme, mely épp annyira létezik, mint a szögletes kör. Amikor a filozófus káoszról és semmiről beszél, akkor csak a spekuláció szférájába transzponál - az abszolútum rangjára emelve s ezáltal megfosztva őket minden értelemről, minden tényleges tartalomtól - két, a gyakorlat számára készült eszmét, melyek eredetileg meghatározott fajtájú anyagra vagy rendre vonatkoztak, nem pedig minden rendre, minden anyagra. Mivé válik, ettől kezdve, a rend eredetének, a lét eredetének két problémája? Eltűnnek, mivel csak akkor tételeződnek, ha a létet és a rendet mint „csatlakozót” képzeljük, következésképpen a semmit és a rendezetlenséget pedig mint lehetőséget, vagy legalábbis felfoghatót; holott ezek csak szavak, eszmei káprázatok.

Mihelyt áthatja ez a meggyőződés, mihelyt megszabadul ettől a megszállottságtól: az emberi gondolkodás azonnal fellélegzik. Nem zavarodik már bele olyan kérdésekbe, amelyek késleltetik az előrehaladását.<sup>4</sup> Eltűnni látja a nehézségeket, amelyeket felváltva idézett elő például az antik szkepticizmus és a modern kriticismus. Éppígy elhaladhat a kanti filozófia s a kantianizmusból származó „ismeretelmélet” mellett; nem fog megállni náluk. *A tiszta ész kritikájának* egész tárgya valójában annak magyarázatában áll, hogy egy meghatározott rend miként járul hozzá az összefüggés nélkülinek feltételezett anyagokhoz. De tudjuk, milyen árat kell fizetni ezért a magyarázatért: az emberi szellem saját formáját erőlteti egy nem tudni honnan jött „érzéki sokféleségre”; az lesz a dolgokban található rend, amelyet mi magunk helyezünk beléjük. Olyannyira, hogy a tudomány jogos lenne, de a megismerőképességünkre vonatkozna, míg a metafizika lehetetlenné válna, mivel nem lenne megismerés a tudományon kívül. így az emberi szellemet sarokba küldik mint egy büntetésben lévő diákot: tilos a

<sup>4</sup> Amikor olyan lelkiállapotot ajánlunk, amelyben a problémák eltűnnek, akkor természetesen csak ama problémák vonatkozásában tesszük ezt, amelyek miatt a fejünk szédeleg, mivel az ürességgel állítanak szembe bennünket. Más dolog egy olyan lény kvázi állati életkörülménye, mely nem tesz fel magának egyetlen kérdést sem, más dolog egy olyan szellem féltetni állapota, mely nem ismeri a kísértést, hogy, az emberi esendőség következményeként, mester-séges problémákat hívjon elő. E kiváltságos gondolkodás számára a probléma mindig azon a ponton van, hogy felbukkanjon, ámde mindig megakadályozza, épp abban, ami sajátosan értelmi benne, az intellektuális ellenérték, melyet az intuíció idéz elő a belsejében. Az illúziót nem analizálják, nem oszlatják el, mivel nem nyilatkozik meg; ámde *elemezve és elúsztatva lenne*, ha megnyilatkozna; e két, intellektuális természetű antagonisztikus lehetőség pedig intellektuálisan kioltja egymást, hogy már csak a valóság intuíciójának engedjen teret. Az általunk idézett két esetben a rendezetlenség és a semmi eszméinek elemzése szolgáltatja az intellektualista illúzió ellenértékét.



fejét hátrafordítani, hogy olyannak lássa a valóságot, amilyen. - Mi sem természetesebb ennél, ha nem vettük észre, hogy az abszolút rendezetlenség eszméje ellentmondásos, vagy inkább nem létező, merő szó csupán, mellyel a szellem két különböző rend közötti ingadozását jelölik: ettől kezdve képtelenség feltenni, hogy a rendezetlenség logikailag vagy kronológiailag megelőzi a rendet. A kantianizmus érdeme, hogy egy természetes illúziót valamennyi következményéig kifejtett, s a legszisztematikusabb formájában mutatott be. Ám megőrizte azt; sőt rajta nyugszik. Oszlassuk el az illúziót: azonnal visszaadjuk az emberi szellemnek, a tudomány és a metafizika révén, az abszolútum ismeretét.

Tehát megint a kiindulópontunkhoz jutunk vissza. Azt mondtuk, hogy a filozófiát nagyobb pontossághoz kell juttatni, képessé kell tenni speciálisabb problémák megoldására, a pozitív tudomány segédtudományát, s ha szükséges, megreformálóját kell belőle csinálni. Nincs többé nagyrendszer, mely az egész lehetségest, időnként pedig még a lehetetlent is felölelné! Elégedjünk meg a valósággal, az anyaggal és a szellemmel. Ámde követeljük meg az elméletünktől, hogy oly szorosan ölelje magához a valóságot, hogy semmilyen más értelmezés ne férközhessen közéjük. Ekkorinál' csak egy filozófia lesz, mint ahogyan csak egy tudomány létezik. Mindkettő egy közös, előrehaladó erőfeszítés révén működik. Igaz, a filozófiai módszernek olyan szimmetrikus és kiegészítő tökéletesedése válik majd szükségessé, mint amilyenben annak idején a pozitív tudomány részesült.

Ilyen az a tanítás, amelyet egyesek a tudományt és az értelmet sértőnek ítélték. Ez kettős tévedés volt. Mivel azonban a tévedés tanulságos volt, hasznos lesz elemezni.

Az első ponttal kezdve, jegyezzük meg, hogy általában nem az igazi tudósok vetettek szemünkre merényletet a tudománnyal szemben. Ha valaki közülük bírálhatta valamelyik nézetünket: ez pontosan azért történt, mert tudományosnak ítélte, mert a tudomány területére vittük át, ahol kompetensnek érezte magát, a tiszta filozófia egy problémáját. Még egyszer, mi olyan filozófiát akartunk, mely aláveti magát a tudomány ellenőrzésének, s képes előbbre is vinni a tudományt. S úgy véljük, ez sikerült is nekünk, mivel a pszichológia, a neurológia, a patológia, a biológia mind nyitottabbak nézeteink iránt, melyeket először paradoxaknak ítélték. Ám maradjanak bár paradoxak, e nézetek soha nem voltak tudományellenesek. Mindig egy olyan metafizika létrehozására irányuló erőfeszítésről tanúskodtak, melynek közös határa van a tudománnyal s ekkor egy csomó ponton átengedheti magát az igazolásnak. Nem is menve végig e határ mentén, egyszerű-

en csak megállapítva, hogy van ilyen határ, hogy metafizika és tudomány ily módon érintkezhet egymással, s máris számot adtunk magunknak a helyről, melyet a pozitív tudománynak tulajdonítunk; egyetlen filozófia, mondtunk, még a pozitivizmus sem helyezte őt ilyen magasra; a tudománynak, csakúgy, mint a metafizikának, az abszolútum elérésének képességét tulajdonítottuk. Azt kértük csupán a tudománytól, hogy maradjon tudományos, s ne bélelje ki magát öntudatlan metafizikával, amely ekkor a tudomány álarcában mutatkozik a tudatlanoknak vagy féltudósoknak. Több mint fél évszázadig állt útjában a metafizikának ez a „szcientizmus”. Minden intuícóra irányuló erőfeszítést előre elbátortalanítottak; megtört a tagadásokon, melyeket tudományosoknak hittek. Igaz, nem egy esetben valódi tudósoktól származtak. Ők valójában áldozatai voltak a rossz metafizikának, amelyet a tudományból véltek meríteni, s amely kerülő úton visszajutva a tudományhoz, a tudományt számos ponton meghamisította. Egészen odáig ment, hogy a megfigyelést is meghamisítsa, önmagát helyezve, bizonyos esetekben, a megfigyelő és a tények közé. Ennek véltük annak idején pontos példákon a demonstrációját nyújtani, különösen az afáziákén, a tudomány s egyben a filozófia nagyobb javára. Tegyük fel azonban, hogy nem akarunk sem eléggé metafizikusok, sem eléggé tudósok lenni ahhoz, hogy ilyen megfontolásokba bocsátkozzunk, hogy nem törődünk a tanítás tartalmával, nem ismerjük a módszerét: az alkalmazásokra vetett egyszerű pillantás is megmutatja, mekkora tudományos sáncmunkát igényel a tanítás, a legkisebb problémába való belekezdés előtt. Nem kell több hozzá, hogy lássuk a teret, melyet a tudománynak kerítünk el. Valójában a filozófiai kutatás fő nehézsége, ahogyan mi értjük, ebben áll. Könnyű elvont eszmékkel okoskodni: a metafizika csak játék, ha egy kicsit is elő vagyunk készítve rá. A szellem intuitív elmélyítése talán fáradtságosabb, de egyetlen filozófus sem dolgozik ezzel sokáig folyamatosan; gyorsan észreveszi, minden alkalommal, ami képes arra, hogy észrevegyék. Ha viszont ezt a módszert fogadjuk el, akkor soha nem végeztünk elég előkészítő tanulmányt, soha nem tanultunk eléggé. íme egy filozófiai probléma. Nem választottuk, szembetalálkoztunk vele. Elzárja előlünk az utat, ekkor pedig vagy el kell távolítani az akadályt, vagy nem kell filozofálni többé. Egyáltalán nem lehetséges kibúvó; isten veled, dialektikus mesterkedés, mely elaltatja a figyelmet és, álomban, a haladás illúzióját kínálja. A nehézséget meg kell oldani, a problémát pedig elemeire kell bontani. Hová fogunk eljutni? Nem tudja senki sem. Azt sem fogja senki megmondani, hogy melyik tudományhoz fognak az új problémák tartozni. Ez lehet olyan tudomány, mely teljesen idegen a számunkra. De mit is beszélek?

Nem elég majd, hogy megismerjük, sem az, hogy igen alaposan elmélyítjük: kénytelenek leszünk majd időnként egyes módszereit, szokásait, elméleteit megreformálni, pontosan alkalmazkodva a tényekhez és az okokhoz, amelyek új kérdéseket vetettek fel. Ám legyen; bevezetést nyerünk egy tudományba, melyet nem ismerünk, elmélyítjük, szükség esetén megreformáljuk. És ha hónapok vagy évek kellenek ehhez? Annyi időt szentelünk neki, amennyi csak kell. És ha egy élet nem elegendő hozzá? Több élet célhoz fog majd érni; most már egyetlen filozófus sem kénytelen az egész filozófiát maga megkonstruálni. Íme, ez a mondanivalónk a filozófus számára. Ez az a módszer, amelyet ajánlunk neki. Megköveteli, hogy legyen mindig kész, akármilyen korú is, újból diákká válni.

Őszintén szólva, a filozófia egészen közel áll ahhoz, hogy eljusson ide. A változás bizonyos pontokon már bekövetkezett. Ha a nézeteinket paradoxnak ítélték általában, amikor napvilágot láttak, néhányuk mára már banálisná vált; mások azzá készülnek válni. Lássuk be, hogy nem lehetett őket előszörre elfogadni. Az embernek ki kellett tépnie magát mélyen meggyökeresedett szokásokból, a természet valódi meghosszabbításaiból. Valamennyi beszéd-, gondolkodás- és észlelési mód valójában azt foglalja magában, hogy a mozdulatlan és a változhatatlan jogosak, hogy a mozgás és a változás utólag adódnak hozzá akcidenseként a dolgokhoz, melyek önmaguktól nem mozognak, s nem változnak önmagukban. A változás elképzelése azonos a minőségekéivel vagy állapotokéival, melyek egymást követik egy szubsztanciában. Minden minőség, minden állapot szilárd, a változás pedig egymásra következésükből tevődik össze: ami a szubsztanciát illeti, melynek a szerepe az, hogy fenntartsa az egymást követő állapotokat és minőségeket, maga a szilárdság. Ez nyelveink belső, s Arisztotelész által egyszer s mindenkorra megfogalmazott logikája: az értelem lényege az ítélet, az ítélet pedig azzal valósul meg, hogy predikátumot tulajdonítunk egy szubjektumnak. A szubjektum, egyedül azáltal, hogy megnevezzük, változatlanul van meghatározva; a változás ama állapotok különféleségében áll, amelyeket felváltva állítunk róla. Amikor így járunk el, predikátumot illesztve egy szubjektumhoz, a szilárdat a szilárdhoz, akkor értelmünk hajlandóságát követjük, alkalmazkodunk nyelvünk követelményeihez, s hogy mindent kimondjunk, a természetnek engedelmesszük. Mert a természet az embert a társadalmi életre predesztinálta; ő akarta a közös munkát; ez a munka pedig akkor lesz lehetséges, ha érvényre juttatjuk egyrészt a szubjektum abszolút végleges szilárdságát, másrészt a minőségek és az állapotok ideiglenes szilárdságát, melyek attribútumok lesznek. A szubjektumot megfogalmazva kommuni-

kációnkat egy ismerethez építjük hozzá, mellyel beszélgetőtársaink már rendelkeznek, mivel a szubsztancia változatlanak van feltételezve; ettől kezdve tudják, melyik pontra irányítsák figyelmüket; ekkor jön majd az információ, mellyel szolgálni akarunk számukra, amelynek várására, a szubsztanciát bevezetve, előkészítettük őket, s amelyet az attribútum hoz majd meg nekik. Ámde nem csupán a társadalmi élethez idomítva bennünket, szabad kezét engedve nekünk a társadalmi élet megszervezéséhez s szükségessé téve így a nyelvet, predesztinált minket a természet arra, hogy a változásban és a mozgásban akcideneket lássunk, a változhatatlanságot és a mozdulatlanságot lényegékké vagy szubsztanciákká, alapokká emeljük. Hozzá kell tenni, hogy észlelésünk magától is e filozófia szerint jár el. A kiterjedés folytonosságában pontosan oly módon kiválasztott testeket vág ki, melyek változatlanaként kezelhetők, amíg szemügyre vesszük őket. Amikor a változás túl erős ahhoz, hogy megleljen bennünket, akkor azt mondják, hogy az állapot, amellyel dolgunk volt, egy másiknak engedte át a helyét, mely ugyanúgy nem változik. Itt is az egyéni és társadalmi tevékenységre előkészítő természet vázolta fel nyelvünk és gondolkodásunk fő vonalait, anélkül egyébként, hogy egybeejtené őket egymással, s tág teret hagyva ugyancsak az esetlegességnak és a változékonyságnak. Hogy meggyőződjünk róla, elég összehasonlítani azt, amit a dolgok tartamának nevezhetünk, a mi tartamunkkal: két különböző ritmus, oly módon számítva, hogy a mi időnk legkisebb észlelhető intervallumában trillió rezgés vagy, általánosabban, ismétlődő külső esemény zajlik: e hatalmas történet, melynek kibogozására évszázadokat fordítunk, osztatlan szintézisben fogjuk fel. így az észlelés, a gondolkodás, a nyelv, a szellem valamennyi egyéni vagy társadalmi tevékenysége összeesküszik, hogy olyan tárgyakkal állítson bennünket szembe, melyeket változatlanak és mozdulatlanak tarthatunk, amíg szemügyre vesszük őket, csakúgy, mint olyan személyekkel, beleértve a miénket is, melyek tárgyakká, s ezáltal változatlan szubsztanciákká válnak szemünkben. Hogyan irtsunk ki egy ennyire mély hajlamot? Hogyan vegyük rá az emberi szellemet, hogy fordítsa meg szokásos műveletének irányát magának a valóságnak tekintett változásból és mozgásból kiindulva, s hogy a megállásokban vagy az állapotokban már csak a mozgóról készített pillanatfelvételeket lásson? Meg kellett mutatni neki, hogy ha a gondolkodás szokásos menete hasznos is gyakorlatilag, kényelmes a társalgás, az együttműködés, a tevékenység szempontjából, olyan filozófiai problémákhoz vezet, melyek megoldhatatlanok s azok is maradnak, lévén hogy fordítva vannak feltéve. Pontosán azért, mivel megoldhatatlannak látták őket s nem úgy tűntek fel, mint amelyek rosszul vannak

feltéve, következtettek minden ismeret viszonylagosságára s az abszolútum elérésének lehetetlenségére. A pozitivizmus és a kantianizmus, a nagyjából általános szellemi magatartások sikere, amikor filozofálni kezdtünk, főként innen eredt. A megalázott magatartásról fokozatosan le kellett mondani, abban a mértékben, amelyben észrevették az igazi okát a kiküszöbölhetetlen antinómiáknak. Ez utóbbiak emberi gyártmányok voltak. Nem a dolgok mélyéből származtak, hanem a tevékenységben vállalt szokásoknak a spekulációba történő automatikus átviteléből. Amit az értelem nemtörődömsége hozott létre, azt az értelem erőfeszítése megszüntethette. Ez pedig felszabadulás az emberi szellem számára.

Siessünk egyébként kijelenteni: egy ajánlott módszer csak akkor érhető, ha egy példára alkalmazzák. Itt a példa teljesen készen talált volt. A belső élet újbóli megragadásáról volt szó az egymás mellé helyezés alatt, melyet állapotainkkal hajtunk végre egy térbeliesített időben. A tapasztalat mindenki számára elérhető volt; s azok számára, akik jól akarták végrehajtani, nem volt gond, hogy az én szubsztancialitását mint magát a tartamát képzeljék el. Ez, mondtuk, egy dallam oszthatatlan és lerombolhatatlan folytonossága, melyben a múlt belép a jelenbe és osztatlan egésznek alkot vele, annak ellenére, ami minden pillanatban hozzáadódik, vagy inkább annak köszönhetően, ami hozzáadódik. Intuíciónk van róla; mihelyt azonban intellektuális képzetet keresünk számára, egymás után sorba állítjuk az elkülönítetté váló állapotokat mint egy nyaklánc gyöngyszemeit, s egy fonalat teszünk ekkor szükségessé az egybetartásukra, mely sem nem ez, sem nem az, semmi, ami a gyöngyökhöz hasonlítana, semmi, ami bármihez is hasonlítana, üres entitás, egyszerű szó. Az intuíció a dolgot adja nekünk, aminek az értelem csak a térbeli transzpozícióját, a metaforikus lefordítását ragadja meg.

Ez világos a mi saját szubsztanciánkat illetően. Mit gondoljunk a dolgokéről? Amikor írni kezdtünk, a fizika még nem ment át azokon a döntő fejlődéseken, melyek megújították eszméit az anyag szerkezetéről. De már akkor meg lévén győződve arról, hogy a mozdulatlanság és a változatlanság csak a mozgóról és a változóról alkotott nézetek voltak, nem hihettük, hogy az anyag, melynek szilárd képét a változás mozdulatlanságokká alakítása révén nyerték, melyeket azután minőségekként észleltek, olyan szilárd elemekből legyen összetéve, mint ő maga. Hiába tartózkodtak az atom, a korpuszkula, bármilyen végső elem elképzelt megjelenítésétől: ez mégis *dolog* volt, hordozóul szolgálva mozgásoknak és változásoknak, és amely, következésképpen, önmagában nem változott, önmagától nem mozgott. Előbb vagy utóbb, gondoltuk akkor, le kell mondani a hordozó eszméjéről.

Szót ejtettünk erről első könyvünkben: a „mozgó mozgásokig” jutottunk, anélkül egyébként, hogy kifejthettük volna jobban a gondolatunkat.<sup>5</sup> Kissé szélesebb megközelítést kerestünk a következő munkában.<sup>6</sup> Még messzebb mentünk „a változás észleléséről” szóló előadásainkban.<sup>7</sup> Ugyanaz az ok, mely később azt íratta velünk, hogy „a fejlődés nem állítható helyre a fejlődött töredékeinek segítségével”, arra a gondolatra adott nekünk alkalmat, hogy a szilárdnak egészen más dologban kell feloldódnia, mint a szilárdban. Szellemünk elkerülhetetlen hajlama, hogy a mozzanatot rögzítettnek képzelje, egyéb területeken jogos volt, mivel ez a tevékenység követelménye: éppen emiatt kellett itt a spekulációnak örizkednie tőle. Ám csupán csak felhívhattuk a figyelmet erre a pontra. Előbb vagy utóbb, gondoltuk, a fizika kénytelen lesz a mozzanat rögzítettségében a mobilitás formáját látni. Igaz, hogy ezen a napon a tudomány valószínűleg le fog majd mondani arról, hogy képzelt megjelenítést keressen neki, lévén, hogy egy mozgás képe mindig egy ponté (azaz egy nagyon piciny szilárd testé), mely mozog. Egyébként az utóbbi évek nagy elméleti felfedezései ahhoz a feltevéshez vezették a fizikusokat, hogy egyfajta egybeolvadást tételezzenek fel a hülám és a testecske között - a szubsztancia és a mozgás között, ahogyan mi mondanánk.<sup>8</sup> Egy mély gondolkodó, aki a matematikától eljutott a filozófiáig, egy darab vasat „dallamos folytonosságnak” fog majd látni.<sup>9</sup>

Hosszú lenne a mi alapvető „paradoxonunkhoz” többé-kevésbé hasonló „paradoxonok” listája, amelyek így fokozatosan léptek át a valószínűtlenség és a valószínűség közötti távolságon, hogy talán a banalitáshoz jussanak előre. Még egyszer, hiába indultunk volna ki a közvetlen tapasztalatból, e tapasztalat eredményei csak akkor válhattak elfogadottakká, amikor a külső tapasztalat fejlődése s valamennyi hozzá kapcsolódó érvelési eljárás kierőszakolta az elfogadását. Mi magunk is így jártunk: első elmélkedéseinknek ezt a következményét csak akkor észleltük világosan és fogadtuk el véglegesen, amikor egy egészen más úton jutottunk el ismét hozzá.

Példaként idézhetjük a pszichofiziológiai viszonyról vallott felfogásokat. Amikor felvetettük a test és lélek egymásra gyakorolt kölcsönös ha-

<sup>5</sup> *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, 1889, 135.

<sup>6</sup> *Matière et mémoire*. Paris, 189(i, különösen 532-340. Vö. az egész IV. fejezetet és különösen 343-344.

<sup>7</sup> *La perception du changement*. Oxford, 1911 (a jelen kötetben újraközölt előadások).

<sup>8</sup> Lásd ebben a témában Bachelard: *Noumène et microphysique*. 55-65. (a *Recherches philosophiques* című gyűjteményben, Paris, 1931-1932).

<sup>9</sup> Whitehead eme eszméiről és a mieinkkel való rokonságáról lásd J. Wahl: *La philosophie spéculative de Whitehead*. 145-155. (a *Vers le concret*)-n, Paris, 1932).

tásának problémáját, akkor ez kizárólag azért történt így, mert találkoztunk vele „a tudat közvetlen adottságaira” vonatkozó tanulmányunkban. A szabadság akkor úgy jelent meg előttünk mint tény; másrészt pedig az egyetemes determinizmus állítását, amit a tudósok általános módszertani szabályként tételeztek, a filozófusok általában mint tudományos dogmát fogadták el. Összeegyeztethető-e az emberi szabadság a természet determinizmusával? Mivelhogy a szabadság számunkra kétségbevonhatatlan tényné vált, nagyjából egyedül csak őt vettük tekintetbe első könyvünkben: a determinizmus boldoguljon vele, ahogy tud; bizonyára boldogulni fog, mivel egyetlen elmélet sem állhat sokáig ellen egy ténynek. Ámde az első munkánk során végig eltávolított probléma most kiküszöbölhetetlenül meredt velünk szembe. Híven módszerünkhöz azt kívántuk tőle, hogy kevésbé általános terminusokban tételeződjön, sőt ha lehetséges, vegyen fel konkrét formát, öltse magára néhány olyan tény körvonalait, amelyeken hatalma volt a közvetlen megfigyelésnek. Felesleges elbeszélni itt, hogyan fog majd összeszűkülni előttünk „a szellem testhez való viszonyának” hagyományos problémája olyannyira, hogy már csak az emlékezet agyi lokalizációjáé legyen belőle, ez utóbbi kérdés maga is túlságosan tág lévén, hogyan jut el fokozatosan oda, hogy már csak a szavak emlékezetére, még sajátosabban, e különös képesség betegségeire, az afáziákra vonatkozzék. A különféle afáziák tanulmányozása, melyet kizárólag a tények tiszta állapotban történő kibontása céljából folytattunk, megmutatta számunkra, hogy a tudat és a szervezet között olyan viszony áll fenn, amelyet semmilyen okoskodás sem konstruálhatott meg *a priori*, egy megfelelés, mely nem volt sem a parallelizmus, sem az epifenomenalizmus, sem semmi, ami hasonlíthatott hozzájuk. Az agy szerepe az volt, hogy minden pillanatban kiválassza az emlékek közül azokat, amelyek megvilágíthatták az elkezdett tevékenységet, a többit pedig kizárja. Ekkor azok az emlékek váltak újból tudatossá, amelyek képesek voltak a szüntelenül változó, ámde mindig előkészített mozgató keretbe illeszkedni; a többi ott maradt a tudattalanban. A test szerepe így az volt, hogy eljuttassa a szellem életét, hangsúlyozza mozgató összekapcsolásait, ahogyan a karmester egy zenei partitúrával teszi; az agynak nem a gondolkodás volt a funkciója, hanem a gondolkodás megakadályozása abban, hogy álmodozásba vesszen; az agy *az életre való odafigyelés* szerve volt. Ez volt az a konklúzió, amelyhez a normális és patológikus tények, még általánosabban, a külső tapasztalat aprólékos tanulmányozása révén jutottunk. Csupán ekkor vettük észre azonban, hogy a belső tapasztalat, tiszta állapotban, miközben olyan „szubsztanciát” ad nekünk, melynek lényege az, hogy *tart*, s következésképpen a jelenben

szüntelenül egy lerombolhatatlan múltat hosszabbít meg, felment bennünket az alól, sőt megtiltja nekünk, hogy keressük, hol van megőrizve az emlék. Önmagát őrzi meg, mint ahogyan mindnyájan elfogadjuk, amikor például egy szót ejtünk ki. Ahhoz, hogy kiejtsük, az kell, hogy emlékezzünk az első felére, amikor a másodikat artikuláljuk. Senki sem ítélt úgy eközben, hogy az elsőt azonnal egy agyi vagy más fiókba helyeztük, azért, hogy a tudat a következő pillanatban oda jöjjön őt keresni. Ámde ha ez így van a szó első felével, akkor így lesz majd az előző szóval, mely összetartozik vele hangzást és értelmet illetően; ugyanígy lesz a mondat elejével és az előző mondattal, valamint az egész beszéddel, mely igen hosszúra nyúlhatott, végtelenül hosszúra, ha így akartuk. Márpedig egész életünk, tudatunk első ébredésétől kezdve olyasmi, mint ez a végtelenül megnyújtott beszéd. Tartama szubsztanciális, oszthatatlan mint tiszta tartam. Szigorúan véve, ily módon megtakaríthattunk volna néhány kutatási évet. Minthogy azonban értelmünk nem különbözött más emberekétől, a tartamra vonatkozó intuíciónkat kísérő meggyőző erő, amikor ragaszkodtunk a belső élethez, nem terjedt ki sokkal messzebbre. Főként, nem lehettünk képesek, annak segítségével, amit e belső életről jegyeztünk meg első könyvünkben, elmélyíteni, mint ahogyan indítatva voltunk erre, a különböző értelmi funkciókat, emlékezetet, ideák asszociációját, elvonatkoztatást, általánosítást, értelmezést, figyelmet. Egyrészt a pszichofiziológia, másrészt a pszichopatológia irányította tudatunk tekintetét nem egy olyan problémára, melynek tanulmányozását, nélkülük, elhanyagoltuk volna, és amelyeket a tanulmányozás másként tételeztetett velünk. Az így elért eredmények nem maradtak hatás nélkül magára a pszichofiziológiára és pszichopatológiára. Hogy csak ez utóbbi tudományhoz tartsuk magunkat, megjegyeznénk csupán a növekvő fontosságot, melyet fokozatosan kaptak benne a pszichológiai feszültségekre, az életre való odafigyelésre s mindarra vonatkozó megfontolások, amit a „szizofrénia” fogalma foglal magában. Nincs még egy gondolatunk a múlt teljes megőrzéséről, mely ne találna meg egyre jobban empirikus igazolását a Freud-tanítványok által bevezetett hatalmas kísérlethalmazban.

Ennél is lassabb azon nézetek elfogadtatása, amelyek három, s nem csupán kettő különböző spekuláció konvergenciapontjánál helyezkednek el. Az előbbieket ugyanis metafizikai természetűek. Az anyag szellem általi megértésére vonatkoznak, s véget vetnek a realizmus és idealizmus közti antik konfliktusnak, áthelyezve a demarkációs vonalat szubjektum és objektum, szellem és anyag között. A probléma itt is azáltal oldódik meg, hogy másként tételeződik. A pszichológiai elemzés egymagában megmutatta



nekünk az emlékezetben egymást követő tudatsíkokat, kezdve „az álom síkjával”, mind közül a legkiterjedtebbel, amelyre, mint egy piramis alapjára, épül fel a személy egész múltja, egészen addig a csúcshoz hasonlítható pontig, ahol az emlékezet már csak a jelenlegi észlelése, az őt meghosszabbító, születőfélben lévő tevékenységekkel együtt. Vajon az összes környező test eme észlelésének a szerves testben van a székhelye? Általában azt hiszik. A környező testek hatása az érzékszervek közvetítésével az agyba jutna el; az agyban inextenzív érzetek és észleletek munkálódnának ki: ezeket az észleleteket a tudat kívülre vetítené s sikerülne nekik valamilyen módon befedniük a külső tárgyakat. Ámde a pszichológia adatainak a fiziológiáéival való összehasonlítása egészen mást mutatott nekünk. Az érzetek excentrikus kivetítésének hipotézise hamisnak tűnt előttünk, amikor felületesen tekintettük, egyre kevésbé érthetőnek, abban a mértékben, amelyben elmélyítettük, meglehetősen természetesnek mégis, amikor számot vetettünk az iránnyal, amelyben pszichológia és filozófia haladtak, és azzal az elkerülhetetlen illúzióval, amelybe akkor estünk, amikor a valóságot bizonyos módon szabtuk fel, hogy a problémákat bizonyos terminusokban tételezzük. Kénytelenek voltunk az agyban nem is tudom miféle kicsinyített megjelenítést, miféle külvilágminiatúrát képzelni, mely még tovább kicsinyítődött, sőt kiterjedés nélkülivé vált, hogy innen a tudatba jusson: ez utóbbi, felszerelve a térrel mint „formával”, visszaadta a kiterjedést a kiterjedés nélkülinek, s rekonstrukció révén újra megtalálta a külvilágot. Mindezek az elméletek elenyésztek, azzal az illúzióval együtt, mely létrehozta őket. Nem magunkban, hanem magukban észleljük a tárgyakat; legalábbis magukban észlelnénk, ha észlelésünk „tisztá” volna. Ez volt a végkövetkeztetésünk. Alapjában véve a józan ész eszméjéhez tértünk vissza. „Nagyon megdöbbenénk a filozófiai spekulációktól távol álló embert, írtuk, ha azt mondanánk neki, hogy a tárgy, ami előtte van, amit lát és amit megérint, csak a szellemében és a szelleme számára létezik, sőt még általánosabban, csak szellem számára létezik, ahogyan Berkeley akarta... Másrészt viszont legalább ennyire megdöbbenénk e beszélgetőtársat, kijelentve neki, hogy a tárgy teljesen különbözik attól, amit rajta észreveszünk... A józan ész számára tehát a tárgy önmagában létezik, de másrészt épp olyan festői önmagában, mint amilyennek észleljük: kép, de olyan kép, mely magánvalóan létezik”.<sup>10</sup> Hogyan tűnhetett egy tanítás, amely itt a józan ész álláspontjára helyezkedett, ennyire idegennek? Gond nélkül

<sup>10</sup> *Matiere et mémoire*, a 7. kiadás előszava, 16t-162.

megmagyarázzuk magunknak, ha követjük a modern filozófia kibontakozását és ha látjuk, hogyan tájékozódott kezdettől fogva az idealizmus felé, lökésnek engedve, mely a születőben lévő tudomány lökése volt. A realizmus ugyanezen a módon tételeződött; az idealizmussal szemben, ugyanazokat a terminusokat használva fogalmazódott meg; olyannyira, hogy bizonyos szellemi szokások alakultak ki a filozófusoknál, amelyek alapján nagyjából ugyanúgy döntött mindenki „az objektív” és „a szubjektív” között, bármilyen viszonyt állított fel a két terminus között és bármilyen filozófiai iskolához kapcsolódott is. Rendkívül nehéz volt e szokásokról lemondani; mi arról a szinte fájdalmas, soha véget nem érő erőfeszítésről vettük ezt észre, melyet magunknak is ki kellett fejtenünk, hogy olyan állásponthoz térjünk vissza, amely ennyire erősen hasonlított a józan észéhez. Az *Anyag és emlékezet* első fejezetét, amelyben írásba foglaltuk „képekre” vonatkozó reflexióink eredményét, mindazok homályosnak ítélték, akik rendelkeztek a filozófiai spekuláció valamilyen szokásával, magának e szokásnak a következtében. Nem tudom, hogy a homály eloszlott-e: ami bizonyos az az, hogy a megismerés elméletei, melyek az utóbbi időkben, főleg külföldön, láttak napvilágot, figyelmen kívül látszanak hagyni a terminusokat, amelyekben kantianusok és antikantianusok megegyeztek a probléma felvetését illetően. Visszatérünk a közvetlenül adotthoz, vagy törekszünk erre.

Nos, ennyit a tudományról és a szemrehányásról, amelyet felhoztak ellenünk, hogy harcban állunk vele. Ami az értelmet illeti, miatta egyáltalán nem volt szükség ennyit izgulni. Hogy először is nem kértük ki a tanácsát? Léven értelem, következőképpen mindent megértve, megértette és megmondta volna, hogy csak jót akartunk neki. Valójában amit velünk szemben védelmeztek, az először is száraz, főleg tagadásokból álló racionalizmus volt, amelyből kiküszöböltük a negatív részt, egyedül azzal, hogy javasoltunk bizonyos megoldásokat; azután meg, s talán főképpen, olyan verbalizmus volt, mely továbbra is mételyezi a megismerés egy jó részét, s amelyet véglegesen el akartunk távolítani.

Mi is valójában az értelem? Emberi gondolkodásmód. Úgy adták nekünk, mint ahogyan az ösztönt a méhnek, hogy irányítsa a viselkedésünket. Mivel a természet arra szánt bennünket, hogy használjuk és uraljuk az anyagot, az értelem csak a térben fejlődik könnyedén, s csak a szervetlen természetben érzi otthon magát. Eredendően az előállításra törekszik; olyan tevékenység révén nyilvánul meg, mely a mechanikai mesterség előjátéka, s olyan nyelv révén, mely a tudomány előhírnöke - miközben a primitív mentalitás többi része hit és hagyomány. Az értelem normális fejlődése

tehát a tudomány és a gyakorlati jelleg irányában bontakozik ki. Egy még durva mechanika még pontatlan matematikát hív életre: ez utóbbi tudományossá válva, s felfakasztva ekkor a többi tudományt maga körül, végtelenül tökéletesíti a mechanikai mesterséget. Tudomány és mesterség olyan anyag intimitásába vezet be így bennünket, amelyet az egyikük elgondol, a másikuk pedig manipulál. Erről az oldalról az értelem, elvileg, végül egy abszolútumot érint. Ekkor teljességgel önmaga lesz. Kezdetben bizonytalan lévén, mert csak megsejtése volt az anyagnak, annál határozottabban rajzolódik ki maga is, minél pontosabban ismeri meg az anyagot. Legyen bár pontos vagy bizonytalan, az értelem az a figyelem, amelyet a szellem az anyagnak szentel. Hogyan is lehetne tehát a szellem továbbra is értelem, amikor önmagához fordul vissza? Olyan nevet adhatunk a dolgoknak, amelyet csak akarunk, és, ismétlem, nem látom nagy akadályát annak, hogy a szellem szellem általi megismerését továbbra is értelemnek nevezzük, ha ragaszkodunk hozzá. Ámde ekkor pontosítanunk kellene, hogy két, egymással ellenkező értelmi funkció létezik, mert a szellem csak újra életet öntve szokásokba, melyeket az anyag érintésének hatására vett fel, gondolja el a szellemet, e szokások pedig azok, amelyeket közönségesen értelmi hajlamoknak nevezünk. Nem ér-e akkor már többet másik névvel jelölni egy olyan funkciót, amely bizonyára nem az, amit rendszerint értelemnek nevezünk? Azt mondjuk, hogy ez az intuíció. Azt a figyelmet képviseli, melyet a szellem, ráadásul, önmagának szentel, miközben rátapad az anyagra, a tárgyára. Ezt a pótlólagos figyelmet módszeresen lehet művelni és fejleszteni. így jön létre a szellem egy tudománya, egy igazi metafizika, mely pozitívan határozza meg a szellemet, ahelyett, hogy egyszerűen csak mindent tagadna róla, amit az anyagról tudunk. így értve a metafizikát, a szellem ismeretét az intuíciónak tulajdonítva, semmit sem veszünk el az értelemtől, mert azt állítjuk, hogy az a metafizika, mely a tiszta értelem műve volt, kiküszöbölte az időt, s hogy ettől kezdve tagadta a szellemet vagy tagadások révén határozta meg: a szellemnek ezt a teljesen negatív megismerését szívesen átengedjük az értelemnek, ha az értelem meg akarja őrizni; csupán az állítjuk, hogy van egy másik metafizika is. Egyetlen ponton sem csökkentjük tehát az értelmet; egyetlen területről sem űzzük ki, melyet mostanáig elfoglalt; ott pedig, ahol teljesen otthon van, olyan hatalmat tulajdonítunk neki, melyet a modern filozófia általában elvitatott tőle. Csakhogy emellett egy másfajta megismerésre képes, másik képesség létezését állapítjuk meg. így rendelkezünk egyrészt a tudománnyal és a mechanikai mesterséggel, melyek a tiszta értelemhez tartoznak; másrészt a metafizikával, mely az intuícióra hivatkozik. E két szélsőség között he-

lyezkednek el a morális élet, a társadalmi élet, sőt a szerves élet tudományai, emezek inkább értelmiek, amazok inkább intuitívak. Ámde akár intuitív, akár értelmi, a megismerést a pontosítás pecsétje fogja megjelölni.

Semmi pontos sincs viszont a társalgásban, ami a „kritika” közönséges forrása. Honnan jönnek az eszmék, melyek cserélődnek benne? Mi a szavak hatóköre? Nem szabad azt hinnünk, hogy a társadalmi élet szerzett és továbbadott szokás. Az ember úgy alkalmas a közösségre, mint a hangya a hangyabolyra, azzal a különbséggel mégis, hogy a hangya készen talált eszközökkel rendelkezik a cél elérésére, míg mi azt hozzuk magunkkal, ami ahhoz kell, hogy újra kitaláljuk őket, s következőképpen változatossá tegyük a formáit. Hiába konvencionális tehát minden egyes szó a nyelvünkben, a nyelv nem konvencionális, épp oly természetes az ember számára, hogy beszél, mint az, hogy jár. Márpedig mi a nyelv elsődleges funkciója? Az, hogy kommunikációt létesítsen egy együttműködés céljából. A nyelv parancsokat vagy figyelmeztetéseket ad át. Előír vagy leír. Az első esetben felhívás a közvetlen tevékenységre; a másodikban a dolog vagy valamelyik tulajdonságának a jelzése, a jövőbeli tevékenység érdekében. Ámde az egyik esetben csakúgy, mint a másikban, a funkció ipari, kereskedelmi, katonai, mindig társadalmi. A dolgokat, melyeket a nyelv leír, az emberi észlelés vágta ki a valóságból az emberi munka céljából. Az általa jelzett tulajdonságok a dolgok felhívásai emberi tevékenységre. A szó tehát ugyanaz, mint ahogyan mondtuk, amikor a sugalmazott eljárás is ugyanaz, és szellemünk különféle dolgoknak tulajdonítja ugyanazt a tulajdonságot, ugyanazon a módon képzelet el, végül ugyanazon eszme alatt csoportosítja őket mindenütt, ahol ugyanaz a megvalósítandó haszon, ugyanaz a megteendő cselekvés ugyanazt a szót hívja életre. Ez a szó és az eszme eredete. Mindkettő kétségkívül sokat fejlődött. Már nem ennyire durván haszonelvűek. Haszonelvűek maradnak mégis. A társadalmi gondolkodás nem képes nem megőrizni eredeti struktúráját. Értelem-e vagy intuíció? Nagyon szeretném, ha az intuíció beengedné ide a fényét: nincs gondolkodás kifinomult szellem nélkül, a kifinomult szellem pedig az intuíció visszfénye az értelemben. Azt is szeretném, ha ez az oly szerény intuíciós rész kibővülne, ha életet adna a költészetnek majd a prózának, s művészi eszközökké alakítaná át a szavakat, melyek először csak jelek voltak: főként a görögök révén ment végbe ez a csoda. De azért nem kevésbé igaz, hogy gondolkodás és nyelv, eredetileg az emberek térben való munkájára szánva, értelmi természetűek. Ez azonban szükségképpen határozatlan értelmesség- a szellem nagyon általános alkalmazása az anyagra, melyet a társadalomnak használnia kell. Mi sem természetesebb, minthogy a filozófia megelégedett vele először

s kezdetben tiszta dialektika volt. Egy Platón, egy Arisztotelész elfogadják a valóságnak azt a kiszabását, melyet a nyelvben találnak készen: a „dialektika”, mely a *öiakéyeiv, öiaXëyeadaí*-hoz kapcsolódik, ugyanakkor „párbeszédet” és „elosztást” jelent; egy olyan dialektika, mint Platóné, egyidejűleg volt társalgás, melyben egyetértésre törekedtek egy szó értelmét illetően, és a dolgoknak a nyelv útmutatásai szerinti felosztása. Előbb vagy utóbb azonban a szavakról másolt eszméknek ez a rendszere át kellett, hogy adja a helyet egy precízebb jelekkel ábrázolt pontos megismerésnek; a tudomány jön létre ekkor, kifejezetten az anyagot véve tárgynak, a kísérletezést eszköznek, a matematikát ideálnak; így jut el az értelem az anyagiság, következőképpen önmaga teljes elmélyítéséhez. Ugyancsak előbb vagy utóbb kifejlődik egy filozófia is, mely a maga részéről megszabadítja magát a szótól, ezúttal azonban azért, hogy ellentétes irányban haladjon a matematikával s az értelmi helyett az intuitívat hangsúlyozza a primitív és társadalmi megismerésben. Az ily módon intenzifikált intuíción és értelem között a nyelvnek mégis meg kellett maradnia. Valójában az marad, ami volt. Hiába töltődött fel több tudománnyal és filozófiával; azért még továbbra is teljesíti funkcióját. Az értelem, mely eleinte összekeveredett vele és részeseedett pontatlanságából, tudományként vált pontossá; hatalmába kerítette az anyagot. Az intuíción, mely megérezte vele a befolyását, szeretne filozófiává bővülni és egy kiterjedésűvé válni a szellemmel. Közöttük azonban, a magányos gondolkodás e két formája között, továbbra is fennmarad a közös gondolkodás, amely először az egész emberi gondolkodás volt. Őt fejezi ki továbbra is a nyelv. Tudománnyal terhelődött, elismerem; ámde a tudományos szellem megköveteli, hogy mindent, minden pillanatban kérdésessé tegyünk, de a nyelvnek állandóságra van szüksége. Nyitott a filozófiára; ámde a filozófiai szellem azzal a vég nélküli megújulással és újraképződéssel rokonszenvez, amely a dolgok mélyén rejtőzik, de a szavaknak meghatározott értelmük, viszonylagosan állandó konvencionális értékük van; csak a régi újbóli elrendeződéseként fejezhetik ki az újat. Rendszerint, s talán óvatlanul „észnek” nevezik e konzervatív logikát, mely a közös gondolkodáson uralkodik: a konverzáció nagyon hasonlít a konzervációhoz. Otthon van nála. És jogos tekintélyt gyakorol felette. Elméletileg a társalgásnak csakugyan csak a társadalmi élet dolgaira kellene irányulnia. És a társadalom lényeges célja, hogy egy bizonyos állandóságot vigyen be az általános mozgékonyságba. Ahány társadalom, annyi megszilárdult szigetekcske, itt és ott, a kibontakozás óceánjában. Ez a megszilárdulás annál tökéletesebb, minél értelmibb a társadalmi tevékenység. Az általános értelemnek, annak a képességnek, hogy „ésszerűen” rendezze el

a fogalmakat s megfelelőképpen bánjon a szavakkal, a társadalmi élethez kell tehát hozzájárulnia mint szorosabb értelemben vett értelemnek, a szellem matematikai funkciójaként pedig az anyag megismerését irányítja. Főként az előbbire gondolunk akkor, amikor kijelentjük egy emberről, hogy értelmes. Azt értjük ezen, hogy megvan az ügyessége és a könnyedsége hozzá, hogy megszokott fogalmakat házasítson össze, valószínű következtetések levonása céljából. Egyébként csak hálásak lehetünk neki, amíg ama közönséges élet dolgaihoz tartja magát, amely számára a fogalmak készültek. Nem fogadjuk el viszont, hogy egy csupán csak értelmes ember beleártsa magát tudományos kérdések eldöntésébe, miközben a tudományként pontossá vált értelem matematikai, fizikai, biológiai szellemmé válik, a szavakat pedig sokkal alkalmasabb jelekkel helyettesíti. Még inkább el kellene őt tiltani a filozófiától, miközben a feltett kérdések többé már nem egyedül az értelemre tartoznak. De nem, természetesen veszik, hogy az értelmes ember itt is hozzáértő. Mi először is ez ellen tiltakozunk. Nagyon magas polcra helyezzük az értelmet. Ámde közepes becsben tartjuk az „értelmes embert”, aki jártas abban, hogy minden dologról valószínűséggel beszéljen.

Jártas a beszédben, kész a kritikára. Bárki, aki megszabadult a szavaktól, hogy a dolgokhoz menjen, újra megtalálni bennük a természetes tagolódásokat, az jól tudja, hogy ilyenkor a szellem meglepetésről meglepetésre halad. A tulajdonképpeni emberi, akarom mondani társadalmi területen kívül a valószínű szinte soha nem igaz. A természet keveset törődik azzal, hogy társalgásunkat megkönnyítse. Mekkora távolság van a konkrét valóság és aközött, amelyet *a priori* rekonstruáltunk! Mégis, ehhez a rekonstrukcióhoz tartja magát a szellem, mely csak kritikai, mivel szerepe nem az, hogy magán a dolgon munkálkodjon, hanem hogy felbecsülje azt, amit másvalaki mondott róla. Hogyan becsülné fel, ha nem úgy, hogy összehasonlíja a megoldást, melyet előhoznak neki és a dologból bányásztak ki, azzal, amelyet ő állított össze hétköznapi eszmékből, azaz a szavakból, melyek a társadalmi gondolkodás letéteményesei? És mit jelent az ítélete, ha csak nem azt, hogy már nincs szükség keresésre, hogy ez zavarná a társadalmat, hogy vonalat kell húzni a nyelvben elraktározott bizonytalan ismeretek alá, elvégezni az összeadást és ehhez tartanunk magunkat? „Mindent tudunk”, ez ennek a módszernek a posztulátuma. Senki nem merészné ezt többé a fizikai vagy csillagászati elméletek kritikájára alkalmazni. Így járnak el azonban közönségesen a filozófiában. Azzal, aki a készen talált eszmék eltávolításáért, valamint a dologgal való kapcsolat-felvételért dolgozott, harcolt, fáradozott, az „ésszerűnek” vélt megoldást

állítják szembe. Az igazi kutatónak tiltakoznia kellene. Kötelessége lenne megmutatni, hogy az ily módon értett kritikai képesség állásfoglalás a tudatlanság mellett, s hogy az egyedül elfogadható kritika egy új, elmélyültebb, de ugyancsak közvetlen tanulmányozása lenne magának a dolognak. Sajnos ő is túlságosan hajlamos a kritikára minden alkalommal, noha effektíve csak két vagy három problémát volt képes elmélyíteni. Elvitatva a tiszta „értelemről” a képességet, hogy értékelje azt, amit csinál, magát is megfosztaná az ítélet jogától olyan esetekben, amelyekben már sem nem filozófus, sem nem tudós, hanem egyszerűen csak „értelmes”. Jobban szereti tehát elfogadni a közös illúziót. Egyébként erre az illúzióra minden felbátorítja. Azért tanácskozunk általában nem hozzáértő emberekkel egy nehéz pontot illetően, mert hozzáértésük révén hírnévhez jutottak egészen más területeken. Így szépítgetjük náluk, s főként megerősítjük a közönség szellemében azt az eszmét, hogy létezik egy általános képesség anélkül megismerni a dolgokat, hogy tanulmányoztuk volna őket, egy „értelem”, amely sem nem egyszerűen az a szokás, hogy a társadalmi élethez hasznos fogalmakat a társalgásban forgassuk, sem nem a szellem matematikai funkciója, hanem egy bizonyos képesség arra, hogy a társadalmi fogalmakból a valóság ismeretét nyerjük, többé-kevésbé ügyesen kombinálva őket egymással. E felsőbbrendű ügyesség lenne az, ami a szellem felsőbbrendűségét teszi. Mintha az igazi felsőbbrendűség más is lehetne, mint nagyobb ereje a figyelemnek! Mintha ez a figyelem nem lenne szükségszerűen specializált, azaz nem hajlana, természetnél fogva vagy szokásból, inkább bizonyos tárgyak, mint mások felé! Mintha nem lenne közvetlen látomás, látomás, mely áthatol a szavak fátylán, s mintha nem maga a dolgok nem tudása lenne az, ami oly könnyűvé teszi a róluk való beszédet! Ami bennünket illet, legalább annyira becsüljük a tudományos megismerést és a technikai hozzáértést, mint az intuitív látomást. Úgy véljük, az ember lényegéhez tartozik, hogy anyagilag és erkölcsileg teremtsen, hogy dolgokat állítson elő, és előállítsa önmagát is. *Homofaber*, ez az a meghatározás, amelyet ajánlunk. A *homo sapiens*, amely a *homo faber* saját előállítására vonatkozó reflexiójából keletkezett, éppily méltónak tűnik számunkra a megbecsülésre, míg a tiszta értelem révén ama problémákat oldja meg, amelyek csak tőle függenek: e problémák kiválasztásában az egyik filozófus tévedhet, egy másik filozófus majd jobb belátásra téríti; mindketten a legjobb tehetségük szerint dolgoztak; mindketten megérdemlik hálánkat és csodálatunkat. *Homofaber*, *homo sapiens*, mindkettejük előtt, melyek egyébként összekeveredni igyekeznek egymással, meghajtjuk magunkat. Egyedül a *homo loquax* ellenszenves a számunk-

ra, akinek gondolkodása, amikor gondolkodik, csak reflexió a saját beszédéről.

Őt képezni és tökéletesíteni törekedtek valamikor az oktatási módszerek. Nem erre törekednek még most is egy kicsit? A hiba persze kevésbé látható nálunk, mint másoknál. Sehol másutt nem ösztökéli jobban a tanár a tanuló, sőt már kis iskolás kezdeményező képességét, mint Franciaországban. Mégis, sokat kell még tennünk. Nem kell itt a kétkezi munkáról beszélnem, a szerepről, melyet az iskolában játszhatna. Túlságosan hajlamosak vagyunk arra, hogy csak felüdülést lássunk benne. Elfelejtik, hogy az értelem lényegileg az anyag manipulálásának a képessége, hogy legalábbis így indult, hogy ez volt a természet szándéka. Hogy is ne húzna hasznot az értelem a kéz neveléséből? De menjünk még tovább. A gyermek keze természetből fogva építeni próbál. Segítve őt ebben, legalábbis alkalmakat teremtvé neki, később a kész embernél magasabb teljesítményt fogunk elérni; rendkívüli módon megnövelnénk, ami találékonyság csak van a világban. Egy könyvszagú tudás elfojt és megszüntet olyan tevékenységeket, melyek csak szárnyalni kívánnának. Gyakoroljuk tehát a gyermeket a kétkezi munkában, ne hagyjuk ezt az oktatást egy kontárra. Igazi mesterhez forduljunk, hogy a tapogatást addig a pontig tökéletesítse, hogy tapintást csináljon belőle: az értelem fel fog kapaszkodni a kézről a fejbe. Ámde nem erősködöm tovább ebben a kérdésben. Oktatásunk minden, irodalmi vagy tudományos tárgyban túl verbális maradt. Eközben ez már nem az az idő, amikor elég volt társasági embernek lenni és beszélni tudni a dolgokról. Tudományról van szó? Főként eredményeket ismertetnek. Nem volna jobb a módszerekbe is bevezetni? Rögtön gyakoroltatnánk őket; felhívnánk a megfigyelésre, a kísérletezésre, az újrafelfedezésre. Mennyire hallgatnának ránk! Mennyire értenének bennünket! Mert a gyermek kutató és feltaláló, mindig lesben áll az újdonságra, türelmetlen a szabály miatt, végül közelebb áll a természethez, mint a kész ember. Utóbbi azonban lényegileg társadalmi lény és ő az, aki oktat: szükségképpen első sorba helyezi a kivívott eredmények teljes halmazát, amelyből a társadalmi örökség összetevődik, s amelyre jogosan büszke. Mégis, bármily enciklopédikus is a program, az, amit a diák a készen talált tudományból elsajátíthat, kevés dologra redukálódik, gyakran kedvetlenül tanulja meg és mindig gyorsan elfelejti. Semmi kétség, az emberiség által kivívott minden egyes eredmény értékes; ez azonban felnőtt tudás, és a felnőtt ember megtalálja, amikor szüksége van rá, ha egyszerűen csak azt tanulta meg, hogy hol keresse. Műveljünk inkább gyermeki tudást a gyermeknél, és örizzük attól,



hogy száraz ágak és levelek, régebbi vegetációk terméke alá temessük az új növényt, amely csak növekedni akar.

Nem találunk-e ugyanilyen fajtájú hiányosságokat irodalomoktatásunkban is (bármily felsőbbrendű is annál, mint amely más országokban zajlik)? Hasznos lehet értekezni egy nagy író életművéről; így jobban megértetjük és jobban megkedveltetjük. Ámde még az is kell ehhez, hogy a diák kezdje el megkedvelni és, következésképpen, megérteni. Ez annyit jelent, minthogy a gyermeknek először újra ki kell találnia az életművet, vagy, más szavakkal, egy bizonyos pontig el kell sajátítania a szerző ihletét. Hogyan teszi ezt meg, hacsak nem úgy, hogy szorosan a nyomába lép, elfogadja a gesztusait, a hozzáállását, az eljárását? A hangosan történő helyes olvasás jelenti ezt. Az értelem majd később fog árnyalatokat vinni bele. Szín és árnyalat azonban semmi a rajz nélkül. A tulajdonképpeni értelmi művelet előtt ott van a struktúra és a mozgás észlelése; ott van az oldalon, amelyet éppen olvasunk, a központosítás és a ritmus.<sup>11</sup> Érvényre juttatni őket, ahogyan illik, számba venni az időviszonyokat a bekezdés különféle mondatai és a mondat különféle tagjai között, megszakítás nélkül követni a gondolkodás és az érzés *crescendo*ját addig a pontig, melyet zeneileg mint kulmináló pontot kottáznak le, ebben áll először is a szónoklás művészete. Nincs igazunk szórakoztató művészetként kezelni. Ahelyett, hogy a tanulmányok végén következne mint egy díszítés, az elején kellene állnia és mindenütt, mintegy támaszként. Reá helyeznénk az összes többi, ha nem engednénk még itt is annak az illúziónak, miszerint a fő az, hogy értekezzünk a dolgokról s hogy elégségesen ismerjük őket, ha tudunk róluk beszélni. Ámde csak azt ismerjük, csak azt értjük meg, amit képesek vagyunk, valamilyen mértékig, újból kitalálni. Jegyezzük meg, mellékesen, hogy bizonyos analógia áll fenn az olvasás művészete, ahogyan az imént meghatároztuk és az intuício között, amelyet a filozófusnak ajánlunk. Azon az oldalon, amelyet a világ nagy könyvéből kiválasztott, az intuício szeretné a kompozíció mozgását és ritmusát újra megtalálni, újra átélni a teremtő fejlődést, együtt

<sup>11</sup> Azt a tényt, hogy a ritmus nagyjából kirajzolja a valóban *irott* mondat értelmét, hogy közvetlen összeköttetést biztosíthat számunkra az író gondolatával azelőtt, hogy a szavak tanulmányozása létrehozná benne a színt és az árnyalatot, már megmagyaráztuk annak idején, jelesül *A lélek és a testről* 1912-ben tartott előadásban (vö. *L'Energie spirituelle* kötetünket, 849.). Egyébként egy korábban a College de France-ban tartott egyetemi előadás összefoglalására szorítkoztunk. Ebben az egyetemi előadásban a *Discours de la méthode* egy vagy két oldalát vettük példának, s megpróbáltuk megmutatni, hogyan mennek át a gondolkodás jövősmenése, mindegyikük meghatározott iránnyal, Descartes szelleméből a miénkbe, egyedül a ritmus hatására, ahogyan a központosítás jelzi, ahogyan, főként egy helyesen történő hangos olvasás domborítja ki.

érzően beleolvadva. Ámde túl hosszúra nyúlt zárójelet nyitottunk, itt az ideje, hogy bezárjuk. Nem egy nevelési programot kell kidolgoznunk. Csúpan csak jelezni akartunk bizonyos szellemi szokásokat, amelyeket bosszantóaknak tartunk, s amelyeket az iskola túlságosan is gyakran bátorít ténylegesen, jóllehet elvben elutasítja őket. Főként újabb alkalommal tiltakozni akartunk a dolgok fogalmakkal történő helyettesítése ellen, és az ellen, amit mi az igazság társadalmiasításának neveznénk. Ez nagy tekintélynek örvendett a primitív társadalmakban. Természetes az emberi szellem számára, mert az emberi szellem nincs a tiszta tudományra szánva, még kevésbé a filozófiára. Ámde ezt a társadalmiasítást ama gyakorlati természetű igazságoknak kell fenntartani, amelyek számára készült. Nincs semmi keresnivalója a tiszta megismerés, tudomány vagy filozófia területén.

Ily módon elutasítjuk a könnyed tetszetősséget, és egy bizonyos, nehézségekkel járó gondolkodásmódot ajánlunk. Mindenekfelett az erőfeszítést értékeljük. Hogyan álmíthatták magukat egyesek? Nem mondunk semmit arról az emberről, aki azt szeretné, hogy az „intuíciónk” ösztön vagy érzés legyen. Abból, amit írtunk, egyetlen sor sem engedi át magát egy ilyen értelmezésnek. Mindabban pedig, amit írtunk, az ellenkezőnek az állítása van: a mi intuíciónk reflexió. De mivel felhívtuk a figyelmet a változékonyságra, amely a dolgok mélyén rejlik, azt állították, hogy a szellem tudom is miféle renyheségére buzdítunk. És mivel a szubsztancia állandósága változásbeli folytonosság volt a szemünkben, azt mondták, hogy a mi tanításunk az állandóság hiányának igazolása. Ez annyi, mintha azt képzelnénk, hogy a bakteriológus ajánlja a mikrobáktól eredő betegségeket, amikor mindenütt mikrobákat mutat nekünk, vagy hogy a fizikus hintagyakorlatot ír elő számunkra, amikor a természet jelenségeit rezgésekre vezeti vissza. Egy dolog a magyarázat elve, más dolog a magatartás maximája. Szinte azt is mondhatnánk, hogy a filozófus, aki mindenütt a változékonyságot találja, az egyetlen, aki képes azt nem ajánlani, mivel elkerülhetetlennek látja, mivel felfedezi abban, amit mozdulatlanságnak szokás nevezni. Ámde az igazság az, hogy hiába képzei el az állandóságot a változás összetettségeként vagy a változás különös aspektusaként, hiába oldja fel, mindegy hogyan, az állandóságot változássá: nem kevésbé fog megkülönböztetni bennük, mint mindenki, állandóságot és változást. És számára, mint mindenki számára, felvetődik a kérdés, hogy vajon milyen mértékben kell az emberi társadalmaknak ajánlania a stabilitásnak nevezett sajátos látszatot, milyen mértékben a tiszta és egyszerű változást. Az ő változásról adott elemzése érintetlenül hagyja ezt a kérdést. Ha egy kicsit

is a józan eszére hallgat, akkor szükségesnek fogja tartani, mint mindenki, egy bizonyos állandóságát annak, ami van. Azt fogja mondani, hogy az intézményeknek viszonylag változatlan keretet kell biztosítaniuk az egyéni szándékok különfélesége és változékonysága számára. És jobban meg fogja talán érteni, mint mások, ezeknek az intézményeknek a szerepét. Imperatívuszokat tételezve, nem a stabilizációnak azt a művét folytatják-e a tevékenység területén, amelyet az érzékek és az értelem a megismerés területén végeznek, amikor észlelésekké sűrítik az anyag rezgéseit és fogalmakká a dolgok lefolyását? Kétségtelen, hogy az intézmények merev keretei között, e merevség által támogatva, a társadalom fejlődik. Még az államférfi kötelessége is az, hogy kövesse ezeket a változásokat és módosítsa az intézményt, ha még nem késő: tíz politikai tévedés közül kilenc egyszerűen abban áll, hogy továbbra is igaznak hiszik azt, ami már nem az. De a tizedik, ami a legsúlyosabb tévedés lehet, ha már nem hiszik igaznak, ami még mégis mindig az. Általánosságban véve, a tevékenység szilárd támpontot igényel, és az élőlény lényegileg a hatékony tevékenységre törekszik. Ezért láttuk a tudat elsőrendű funkcióját a dolgok bizonyos stabilizálásában. Belehelyezve az egyetemes változékonyságba, mondtuk, a tudat kvázi pillanatnyi látomásba von össze egy rendkívül hosszú történetet, mely rajta kívül zajlik. Minél magasabb rendű a tudat, annál erősebb tartamának ez a feszültsége a dolgokéhoz viszonyítva.

Feszültség, koncentráció, ezek azok a szavak, amelyekkel jellemeztünk egy módszert, amely a szellemtől, valamennyi új probléma esetén, egészen új erőfeszítést követel. Sohasem meríthettünk volna az *Anyag és emlékezet* című könyvünkől, mely megelőzte *teremtő fejlődési*, egy valódi fejlődéselméletet (csak a látszata lehetett volna), sem a *Tanulmány a tudat közvetlen adottságairól* egy olyan elméletet a lélek és a test viszonyairól, mint amelyet azután az *Anyag és emlékezetben* fejtettünk ki (csak egy hipotetikus konstrukcióval rendelkezett volna), sem abból az álfilozófiából, amelyhez a *Közvetlen adottságok* előtt kötődünk - azaz a nyelvben elraktározott általános fogalmakból - olyan tanulságokat a tartamról és a belső életről, amelyeket ebben az első munkában mutattunk be. Az igazi filozófiai módszerbe történő beavatódásunk attól a naptól kelteződik, amelyen elvetettük a verbális megoldásokat, mert a belső életben egy elsődleges tapasztalati területet találtunk. Minden haladás azután ennek a területnek a növekedése volt. Kiterjeszteni logikailag egy igazságot, más tárgyakra alkalmazni anélkül, hogy valóságosan bővítette volna a vizsgálódásai körét, természetes hajlama az emberi szellemnek, amelynek nem szabad sohasem

engedni. A filozófia naiv módon erre hagyatkozik, amikor tiszta dialektika, vagyis próbálkozás, hogy metafizikát konstruáljon azokkal a kezdetleges ismeretekkel, amelyeket a nyelvben találunk elraktározva. Továbbra is ezt folytatja, amikor bizonyos tényekből merített bizonyos következtetéseket a többi dologra is alkalmazható „általános elvekké” emel. Egész filozófiai tevékenységünk tiltakozás volt ezzel a filozofálási móddal szemben. Figyelmünk kívül kellett így hagynunk fontos kérdéseket, amelyekre könnyedén adhattunk volna látszatválaszokat, ha előző munkáink eredményeit kiterjesztjük rájuk. Csak akkor fogunk közülük erre vagy arra a kérdésre válaszolni, ha megadják nekünk az időt és az erőt ahhoz, hogy önmagában, önmagáért oldjuk meg. Máskülönben, elismerve módszerünkről, hogy megadta nekünk azt, amit néhány probléma pontos megoldásának véltünk, megállapítva, hogy nem vagyunk képesek, ami bennünket illet, többet kihozni belőle, itt abbahagyjuk. Az ember soha nem kénytelen egy könyvet megírni.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Ezt a tanulmányt 1922-ben fejeztük be. Néhány oldalt tettünk hozzá csupán az aktuális fizikai elméletekre vonatkozóan. Ebben az időpontban nem voltunk még teljes birtokában azoknak az eredményeknek, amelyeket újabb munkánkban, a *Les deux sources de la morale et de la religion* ban (Paris, 1932) fejtettünk ki. Ez megmagyarázza a jelen tanulmány utolsó sorait.

### III.

## A LEHETŐSÉG ÉS A VALÓSÁG

1930 novemberében<sup>1</sup> a svéd *Nordisk Tidskrift*  
folyóiratban közölt tanulmány

Szeretnék visszatérni egy témára, amelyről beszéltem már, az előreláthatatlan újdonság folytonos teremtésére, amely, úgy tűnik, a világegyetemben zajlik. Ami engem illet, úgy vélem, hogy minden egyes pillanatban megtapasztalom. Hiába képzelem el magamnak annak részleteit, ami hamarosan történni fog velem: mennyire szegényes, elvont, sematikus a képzetem a létrejövő eseménnyel összehasonlítva! A megvalósulás egy előreláthatatlan semmiséget hoz magával, mely mindent megváltoztat. Részt kell vennem például egy gyűlésen; tudom, hogy milyen személyekkel fogok ott találkozni, milyen asztal mellett, milyen rendben, milyen probléma megvitatása végett. De érkezzenek csak meg, üljenek le és beszélgessenek úgy, ahogyan számítottam, mondják azt, amit gondoltam, hogy mondani fognak: az egész egyetlen és új benyomást kelt, mintha most egy művész keze által lenne egyetlen eredeti vonással megrajzolva. Isten veled képzet, melyet róla alkottam, már ismert dolgok előre elképzelhető egyszerű egymás mellé helyezése! Elismerem, hogy a tabló nem rendelkezik egy Rembrandt vagy egy Velázquez művészi értékével: de éppoly váratlan s ebben az értelemben éppoly eredeti. Felhozhatjuk azt, hogy nem ismertem a részletes körülményeket, nem rendelkeztem szabadon a személyekkel, a gesztusaikkal, az attitűdjeikkel, és ha az egész újat hoz nekem, akkor azért, mert a mozzanatok újabb növekedését nyújtja számomra. Ámde ugyanezzel az újdonságbenyomással rendelkezem a belső életem zajlásával szemben. Élénkebben érzem át, mint bármikor az általam akart tevékenységgel szemben, amelynek egyedül voltam ura. Ha cselekvés előtt tanakodom magamban, akkor a tanakodás mozzanatai mint egymást követő vázlatok kínálóznak a tudatom számára, mindegyikük egyetlen a maga nemében, mint amelyet

<sup>1</sup> Ez a cikk az 1920. szeptember 24-i oxfordi „filozófiai meeting” megnyitóján bemutatott néhány nézet kifejtése volt. A *Nordisk Tidskrift* svéd folyóirat számára történő megírásával amiatt érzett sajnálkozásunkat szerettük volna kifejezni, hogy nem tudtunk elmenni Stockholmba, a Nobel-díj alkalmából szokásos előadást megtartani. A cikk, egészen mostanáig, csak svéd nyelven jelent meg.

egy festő csinálna a képéből; s maga a cselekvés, a végbemenés során hiába az akartat, következésképpen az előrelátottat valósította meg, nem kevésbé tartja meg az eredeti formáját. - Ám legyen, fogják majd mondani; talán van valami eredeti és kizárólagos egy lelkiállapotban; az anyag azonban ismétlés; a külvilág matematikai törvényeknek engedelmeskedik; egy emberfeletti értelem, amely ismerné az anyagi univerzum valamennyi atomjának és elektronjának helyzetét, irányát és sebességét egy adott pillanatban, bármely jövőbeli állapotát kiszámítaná ennek az univerzumnak, ahogyan mi tesszük egy nap- vagy holdfogyatkozáskor. - Elismerem ezt, ha kell, ha csak a tehetetlen világról van szó, s jóllehet a kérdést már kezdik vitatni, legalábbis az elemi jelenségekre nézve. Ez a világ azonban csak elvonatkoztatás. A konkrét valóság magában foglalja az élő-, a tudatos lényeket, melyek a szervetlen anyagba illeszkednek. Élőt és tudatost mondok, mert úgy gondolom, hogy az élő elvben tudatos; ott válik ténylegesen tudattalanná, ahol a tudat kialszik, de egészen azokig a régiókig, ahol a tudat már alszik, például a növénynél, szabályozott evolúció, meghatározott fejlődés, öregedés, végül is a tudatra jellemző tartam valamennyi ismeret-tőjegye megvan. Egyébként is miért kellene tehetetlen anyagról beszélni, amelybe az élet és a tudat mint egy keretbe illeszkednének? Milyen joga tesszük a tehetetlent az első helyre? Az ókoriak egy világlelket képzeltek, amely az anyagi világegyetem létfolytonosságát biztosítja. Megfosztva ezt a felfogást attól, ami mitikus benne, azt mondanám, hogy a szervetlen világ egy sor végtelenül gyors ismétlésből vagy kváziismétlésből áll, amelyek látható és előrelátható változásokká összegződnek. Az óra ingájának lengéseihez hasonlítanám őket: ez utóbbiak egy rugó folyamatos megereszkedéséhez kötődnek, mely egymással összeköti őket, de amelynek ők mérik az előrehaladását; az előbbieket a tudatos lények életét ritmizálják és mérik a tartamukat. Így az élőlény lényegileg tart; pontosan azért tart, mert szünet nélkül az újat dolgozza ki, s mert nincs kidolgozás keresés, és keresés próbálkozás nélkül. Az idő ez a habozás maga, vagy pedig egyáltalán semmi. Szüntessük meg a tudatost és az élő (s nem vagyunk képesek rá, csak egy mesterséges elvonatkoztató erőfeszítéssel, mert az anyagi világ, még egyszer, talán magában foglalja a tudat és az élet szükségszerű jelenlétét), s valójában egy olyan univerzumot kapunk, melynek egymást követő állapotai előre kalkulálhatók, miként azok a lezajlás előtti képek, melyek egy mozifilmen vannak egymás mellé helyezve. De akkor mire jó a lezajlás? Miért bontja ki magát a valóság? Hogyan nincs kibontva már? Mire szolgál az idő? (A konkrét, valóságos időről beszélek, nem pedig arról az elvont

időről, amely csak negyedik dimenziója a térnek.<sup>2)</sup> Ez volt hajdanán az elmélkedéseim kiindulópontja. Úgy ötven évvel ezelőtt erősen kötődtem Spencer filozófiájához. Egy szép napon észrevettem, hogy az idő nem szolgált benne semmire, nem csinált semmit. Márpedig ami nem csinál semmit, az semmi. Az idő, mondtam magamban, mégiscsak valami. Tehát hat. Mit képes tenni? Az egyszerű józan ész azt felelte: az idő az, ami megakadályozza, hogy minden egy csapásra legyen adva. Késleltet, vagy inkább késleltetés. Kidolgozásnak kell tehát lennie. Nem a teremtés és a választás hordozója ekkor? Az idő létezése nem bizonyítja-e, hogy meghatározatlanság van a dolgokban? Nem az idő-e maga ez a meghatározatlanság?

Ha nem ez a filozófusok többségének a véleménye, akkor azért nem, mert az emberi értelem éppen hogy úgy van megalkotva, hogy a dolgokat a másik végüknél ragadja meg. Az értelmet mondom, nem mondom a gondolkodást, nem mondom a szellemet. Az értelem mellett valójában ott van az, hogy mindnyájan közvetlenül észleljük a saját tevékenységét és a körülményeket, amelyek között működik. Nevezzük ezt úgy, ahogyan akarjuk; ez az arról való érzésünk, hogy szándékaink, döntéseink, tetteink s ezzel szokásaink, jellemünk, önmagunk teremtői vagyunk. Életünk kézműveiseiként, sőt művészeiként, amikor úgy akarjuk, folyamatosan dolgozunk azon, hogy egy olyan egyetlen, új, eredeti alakot teremtsünk az anyaggal, melyet a múlt és a jelen, az öröklés és a körülmények nyújtanak nekünk, mint az a forma, melyet a szobrász ad az agyagnak. Erről a munkáról s arról, ami egyedüli benne, kétségkívül értesülve vagyunk miközben zajlik, de a lényeg az, hogy csináljuk. Nem kell elmélyítenünk; még az sem szükséges, hogy teljesen tudatában legyünk, éppúgy nem, ahogyan a művésznek sincs szüksége a teremtőképessege elemzésére; ezt a gondot a filozófusra hagyja és megelégszik a teremtéssel. Kell viszont, hogy a szobrász ismerje művészete technikáját és tudjon mindent, ami belőle megtanulható: ez a technika főleg arra vonatkozik, ami a művében közös lesz majd a többivel; a technikát annak az anyagnak a követelményei írják elő, amellyel a szobrász dolgozik, és amely órá is ráerőlteti magát, csakúgy, mint az összes művészre; arra tartozik a művészetben, ami ismétlés vagy előállítás, de magára az alkotásra már nem. Órá összpontosul a művész figyelme, melyet az intellektualitásának neveznék. Ugyanígy, a jellemünk teremtésekor igen

<sup>2)</sup> *Az Essai sur les données immédiates de la conscience*-unkban (Paris, 1889, 74.) csakugyan kimutattuk, hogy a mérhető idő „a tér negyedik dimenziójának” tekinthető. Természetesen a tiszta időről volt szó, nem pedig a relativitáselmélet tér-idő egyvelegéről, ami egészen más dolog.

kevés dolgot tudunk a teremtképességünkről: ahhoz, hogy megismerjük, vissza kellene térnünk magunkhoz, filozofálnunk és visszakapaszkodnunk a természet lejtőjén, mert a természet a tevékenységet akarta, aligha az elvont spekulációra gondolt. Mihelyt már nem egyszerűen arról van szó, hogy egy lendületet érezzünk magunkban, és hogy megbizonyosodjunk róla, hogy cselekedhetünk, hanem arról, hogy visszafordítsuk a gondolkodást önmagához, hogy megragadhassa ezt a képességet és foglyul ejtse ezt a lendületet, a nehézség megnövekszik, mintha a megismerés normális irányát kellene megfordítani. Ellenkezőleg, legfőbb érdekünk, hogy megbarátkozzunk a tevékenységünk technikájával, azaz, hogy kivonjuk azokból a körülményekből, amelyek között működik mindazt, ami általános recepteket és szabályokat nyújthat számunkra, amelyekre a viselkedésünk támaszkodhat. Csak annak köszönhetően lesz újdonság a tetteinkben, ami ismétlődést találtunk a dolgokban. Normális megismerőkéességünk tehát lényegileg az a hatalom, hogy kivonjuk a valóság áramlásából az állandóságot és szabályszerűséget. Az észlelésről van szó? Az észlelés végtelenül ismételt megrázkódtatásokat ragad meg magának, mint például a fény vagy a hő, és viszonylag változatlan érzetképpé vonja őket össze: trilliónyi külső rezgést sűrít össze a szemünkben a másodperc tört része alatt egy szín látása. A felfogásról van szó? Egy általános eszmét megalkotni annyi, mint absztrahálni a különféle és változó dolgokból egy közös aspektust, amely nem változik, vagy legalábbis amely változatlan fogódzót nyújt a tevékenységünk számára. Viselkedésünk állandósága, az elképzelt objektumok sokszorosságára és változékonyságára való esetleges vagy virtuális reakción azonosossága, íme az, először is, amit megjelöl és kirajzol az eszme általánossága. Végül a megértésről van szó? Ez egyszerűen csak annyi, mint összefüggéseket találni, stabil kapcsolatokat létesíteni az elvonuló tények között, törvényeket bontani ki: annál tökéletesebb művelet, minél pontosabb a viszony és a törvény minél inkább matematikai. Mindezek a funkciók konstitutívak az értelem számára. És az értelem addig igaz, amíg kedveli, szereti a szabályosságot és az állandóságot abban, ami állandó és szabályos a valóságban, az anyagságban. Ekkor az abszolútum egyik oldalát érinti, mint ahogyan a tudatunk egy másikat, amikor örökös újdonságkivirágzást ragad meg bennünk, vagy amikor kitágulva, a természet végtelenül újító erőfeszítésével rokonszenvez. A tévedés akkor kezdődik, amikor az értelem úgy akarja elgondolni az egyik aspektust, mint ahogyan a másikat gondolta el, és olyan használatra törekszik, amelyre ő maga nem alkalmas.



Úgy vélem, hogy a nagy metafizikai problémákat általában helytelenül tételezik, hogy gyakran maguktól megoldódnak, amikor a megfogalmazásukat helyesbítik, vagy, hogy ezek illuzórikus terminusokban megfogalmazott problémák, de amelyek eltűnnek, mielőtt közelebbről tekintjük a formula terminusait. Abból születnek, hogy előállítással transzponáljuk azt, ami teremtés. A valóság globális és osztatlan növekedés, fokozatos invenció, tartam: akárcsak egy rugalmas labda, mely apránként tágul, miközben minden pillanatban váratlan formákat ölt. Értelmünk azonban úgy képzelel el magának az eredetét és a fejlődését mint olyan részek elrendeződését és újraelrendeződését, amelyek csak a helyüket változtatják; az értelem tehát, elméletileg, előreláthat bármilyen egész állapotot: meghatározott számú állandó elemet tételezve implicite előre megadjuk magunknak az összes lehetséges kombinációt. De ez még nem minden. A valóság, ahogyan közvetlenül észleljük, az a teljesség, amely szüntelenül telítődik, és amely nem ismeri az ürességet. Kiterjedése van, csakúgy, mint ahogyan tartama is; ám ez a konkrét kiterjedés nem a végtelen és végtelenül osztható tér, melyet az értelem mint építkezési területet ad magának. A konkrét tér a dolgokból lett kivonva. A dolgok nincsenek benne, ő van a dolgokban. Csak-hogy mielőtt a gondolkodásunk a valóságról okoskodik, a térből gyűjtőhelyet csinál. Minthogy az a szokása, hogy részeket gyűjtsön össze egy viszonylagos ürességbe, azt képzelel, hogy a valóság tudom is én miféle abszolút ürességet tölt ki. Márpedig ha a radikális újdonság félreismerése a helytelenül tételezett metafizikai problémák eredete, akkor a teljességtől az üresség felé történő haladás szokása a nem létező problémák forrása. Könnyű egyébként belátni, hogy a második tévedés már benne foglaltatik az elsőben. Először is azonban szeretném ezt pontosabban meghatározni.

Azt mondom, vannak álproblémák, és hogy ezek a metafizika aggasztó problémái. Két kérdésre vezetem vissza őket. Az egyik a lét elméleteit hozta létre, a másik pedig a megismerés elméleteit.

Az első annak meg tudakolásában áll, hogy miért van a lét, miért létezik valami vagy valaki. Nem számít a természete annak, ami van: akár azt mondják, hogy ez anyag vagy szellem, vagy az egyik is és másik is, vagy hogy anyag és szellem nem elégségesek önmaguknak és egy transzcendens okot nyilvánítanak ki: mindenképpen, amikor létezéseket vettünk szemügyre és okokat, és ezen okok okait, a végtelen hajhászásába érezzük magunkat belerántva. Ha megállunk, akkor azért, hogy megmeneküljünk a káprázattól. Mindig megállapítjuk, megállapítani véljük, hogy a nehézség továbbra is fennáll, hogy a probléma még tételeződik és soha nem lesz megoldva. Soha nem lesz, csakugyan, de nem kellene, hogy tételezve legyen.

Csak akkor tételező'dik, amikor egy olyan semmit képzelünk magunknak, mely megelőzi a létet. Azt mondjuk magunkban: „lehetne, hogy semmi ne legyen”, s megdöbbenünk ekkor, hogy mégis van valami - vagy valaki. Ám elemezzük csak ezt a mondatot: „lehetne, hogy semmi ne legyen”. Látni fogjuk, hogy szavakkal, semmiképpen sem eszmékkel van dolgunk, és hogy a „semmi”-nek semmilyen jelentése sincs itt. A „semmi” a köznyelv terminusa, melynek csak akkor lehet értelme, ha a tevékenység és az előállítás emberre jellemző területén maradunk. A „semmi” annak a hiányát jelöli, amit keresünk, amire vágyunk, amit várunk. Még ha feltételezzük is, csakugyan, hogy a tapasztalat valaha egy abszolút ürességet mutat nekünk, korlátozva lenne, körvonalakkal rendelkezne, tehát még mindig valami lenne. Valójában azonban nincsen üresség. Csak a teljességet észleljük, sőt fogjuk fel. Egy dolog csak azért tűnik el, mert egy másik helyettesítette őt. A megszüntetés így helyettesítést jelent. Csakhogy akkor mondunk „megszüntetést”, amikor a helyettesítésből a két felének, vagy inkább a két oldalának csak az egyike érdekel bennünket; így jelezzük, hogy ahhoz van kedvünk, hogy a figyelmünket arra a tárgyra irányítsuk, amely eltávozott, s hogy elfordítsuk attól, amely őt helyettesíti. Azt mondjuk ekkor, hogy már nincs semmi, értve ezen, hogy ami van, az nem érdekel bennünket, hogy az iránt érdeklődünk, ami már nincs itt, vagy ami itt lehetett volna. A hiány, a nem-lét (*néant*), a semmi eszméje tehát elválaszthatatlanul kötődik a valóságos vagy esetleges megszüntetés eszméjéhez, a megszüntetésé pedig maga is csak egy aspektusa a helyettesítés eszméjének. Olyan gondolkodásmódokról van itt szó, amelyeket a gyakorlati életben használunk; rendkívül fontos az iparkodásunk számára, hogy a gondolkodásunk el tudjon időzni a valóságnál, és ahhoz kötődni, ha kell, ami volt vagy ami lesz, ahelyett, hogy az kaparintsa meg, ami van. Ám amikor az előállítás területéről a teremtésére térünk át, amikor azt kérdezzük magunktól, hogy miért van a lét, miért valami vagy valaki, miért a világ vagy az Isten létezik, és miért nem a semmi, amikor végül a leggyötrőbb metafizikai kérdést tesszük fel magunknak, akkor virtuálisan egy képtelenséget fogadunk el; mert ha minden megszüntetés helyettesítés, ha a megszüntetés eszméje csak egy helyettesítés hiányos eszméje, akkor az egész megszüntetéséről beszélni annyi, mint olyan helyettesítést tételezni, amely nem az, annyi, mint önmagunknak ellentmondani. Márpedig az egész megszüntetésének eszméje pontosan annyi létezéssel bír, mint egy négyszögletes köré - egy hang létezésével, egy *flatus vocisszal* - vagy, ha ábrázol valamit, akkor az egyik tárgytól a másikig haladó értelem mozgását fordítja le, előnyben részesíti azt a mozgást, melyet az értelem éppen elhagyott, azzal szemben, amelyet

maga előtt talál és „az előbbi hiányával” az utóbbi jelenlétét jelöli. Tételeztük az egészet, majd minden egyes részét, egyiket a másik után, eltüntettük, anélkül, hogy beleegyeznénk abba, hogy lássuk, mi helyettesítette: tehát csupán csak új sorrendben elrendezett jelenlétek totalitása az, ami előttünk van, amikor a hiányokat akarjuk totalizálni. Más szavakkal, az abszolút üresség eme állítólagos elképzelése a valóságban megegyezik az egyetemes teljességével egy olyan szellemben, amely részekről részekre ugrál szakadatlanul, azzal az elhatározással, hogy a dolgok teljessége helyett mindig csak a kielégítetlensége ürességét tekinti. Ami annyit jelent, hogy a semmi eszméje, ha nem csupán egy szóé, akkor épp annyi anyagot foglal magában, mint az *egésze*, és ráadásul még a gondolkodás egy műveletét.

Ugyanezt mondanám a rendezetlenségről. Miért rendezett a világegyetem? Hogyan erőlteti rá magát a szabály a szabálytalanra, a forma az anyagra? Honnan van az, hogy a gondolkodásunk újra megtalálja magát a dolgokban? Ez a probléma, amely a megismerés problémájává vált a modernknél, miután a lét problémája volt az ókoriaknál, ugyanazon fajtájú illúzióból született. Eltűnik, ha figyelembe vesszük, hogy a rendezetlenség eszméjének meghatározott értelme van az emberi iparkodás, vagy ahogyan mi mondjuk, az előállítás, de nem a teremtés területén. A rendezetlenség egész egyszerűen az a rend, amelyet nem keresünk. Nem szüntethetünk meg egy rendet, még gondolatban sem anélkül, hogy ne teremtenénk egy másikat helyette. Ha nincs jelen célszerűség vagy akarat, akkor azért nincs, mert mechanizmus van jelen; amikor a mechanizmus meghátrál, akkor az akarat, az önkény, a célszerűség javára hátrál meg. Ám amikor e két rend közül az egyiket várjuk, és a másikat találjuk, akkor azt mondjuk, hogy rendezetlenség van, így annak a szavaival fogalmazzuk meg azt, ami van ami lehetne vagy aminek lennie kellene, és objektiváljuk a sajnálkozásunkat. Ily módon minden rendezetlenség két dolgot foglal magában: egy rendet, rajtunk kívül; bennünk pedig egy attól különböző rend elképzelését, mely egyedül érdekel bennünket. A megszüntetés tehát még mindig helyettesítést jelent. És a minden rend megszüntetésének, vagyis egy abszolút rendezetlenségnek az eszméje valódi ellentmondást foglal magában ekkor, mivel abban áll, hogy abból, ami feltevés szerint kettőt tartalmazott, csak egy oldalt enged át a műveletnek. Márpedig az abszolút rendezetlenség eszméje csak hangkombinációt, *fiatus vocis*. képvisel, vagy, ha megfelel valaminek, akkor egy szellem mozgását fordítja le, mely a mechanikaiból a célszerűségbe, a célszerűségből a mechanikaiba ugrik át, s amely annak a helynek a megjelölése céljából, ahol éppen van, jobban szereti minden alkalommal azt a pontot jelezni, ahol nincs. A rend megszüntetésének

akarása tehát azzal jár, hogy kettő vagy több rendet is adunk magunknak. Ami egyenértékű azzal, hogy egy olyan rend elképzelése, mely a „rend hiányához” adódna hozzá, képtelenséget foglal magában, és hogy a probléma eltűnik.

Az a két illúzió, amelyet most jeleztem, a valóságban csak egy. Abban a hiedelemben áll, hogy *kevesebb* van az üresség eszméjében, mint a teljességében, *kevesebb* a rendezetlenség fogalmában, mint a rendében. Azoknak a tanításoknak a mélyén, amelyek félreismerik az evolúció minden egyes mozzanatának gyökeres újdonságát, számos félreértés, tévedés található. Főként pedig az a gondolat, hogy a lehetőség *kevesebb*, mint a valóság, és hogy ennél fogva a dolgok lehetősége megelőzi a létezésüket. Ily módon előre elképzelhetők lesznek; elgondolhatók azelőtt, mielőtt megvalósulnának. De ennek pontosan az ellenkezője az igaz. Ha figyelmen kívül hagyjuk a zárt rendszereket, melyek tisztán matematikai törvényeknek vannak alávetve és elszigetelhetők, mivel az idő nem marcangolja őket, ha a konkrét valóság egészét, vagy egészen egyszerűen az élet világát tekintjük, vagy még inkább a tudatét, akkor úgy találjuk, hogy több, nem pedig kevesebb van minden egyes egymásra következő állapotnak a lehetőségében, mint a valóságukban. Mert a lehetőség, az csak maga a valóság, a szellem egy aktusával együtt, amely a képét a múltba veti vissza, mihelyt már létrejött. Ámde épp ez az, aminek az észrevételét intellektuális szokásaink megakadályozzák.

Az első világháború idején az újságok és a folyóiratok időnként elfordultak a jelen rettenetes fájdalmaitól, hogy arra gondoljanak, ami később fog majd történni, amikor a béke már ismét helyreállt. Különösen az irodalom jövője foglalkoztatta őket. Egy nap megkérdezték tőlem, hogy én hogyan képelem el. Azt nyilatkoztam, kissé zavarodottan, hogy én nem képelem el. „De nem vesz-e észre legalább, mondták nekem, bizonyos lehetséges irányokat? Tegyük fel, hogy nem lehetséges előrelátni a részleteket; önnek, mint filozófusnak, legalább az egészről van valami fogalma. Hogyan képzelem el, például, a jövő nagy drámai művét?” Még ma is emlékszem beszélgetőpartnerem meglepődésére, amikor azt feleltem neki: „Ha tudnám, hogy mi lesz a jövő nagy drámai műve, akkor megcsinálnám”. Jól láttam, hogy úgy képzelte az eljövendő művet, mint amely ettől kezdve a lehetőségek tudom is én miféle szekrényébe van zárva; nekem pedig, tekintettel a filozófiához fűződő régi kapcsolataimra, meg kell kapnom tőle a szekrény kulcsát. „De hát, mondtam neki, az a mű, amelyről ön beszél, még nem lehetséges.” - „Mégis lehetségesnek kell lennie, mivel meg fog valósulni.” - „Nem, nem lehetséges. Legfeljebb annyit engedek meg önnek,

hogyan lehetséges *lett volna*? - „Mit ért ön ezen?” - „Nagyon egyszerű. Azt, hogy egy tehetséges vagy zseniális ember felbukkanjon, hogy megteremtessen egy művet: ez most már valóságos, s ezáltal visszatekintve vagy visszahatóan lehetségessé válik. Nem lenne, nem lehetett volna lehetséges, ha ez az ember nem bukkant volna fel. Ezért mondom önnek, hogy ma lehetséges lett volna, (le hogy még nem lehetséges.” - „Ez egy kicsit túlzás! Csak nem fogja azt állítani, hogy a jövőnek befolyása van a jelenre, hogy a jelen bevezet valamit a múltba, hogy a tevékenység visszafelé halad az időben és hátulról nyomja rá a bélyegét?” - „Attól függ. Azt, hogy a valóságot be lehet illeszteni a múltba, és így lehet hátrafelé működni az időben, én soha nem állítottam. De hogy el lehet benne helyezni a lehetőséget, vagy inkább, hogy a lehetőség minden pillanatban elhelyezkedik benne, az nem kétséges. Abban a mértékben, amelyben a valóság előreláthatatlanul és újonnan megteremtődik, a képe maga mögött a végtelen múltban visszatükröződik; a valóság így mindenkor lehetségesként adott; de ebben a meghatározott pillanatban kezd mindig akként lenni, s ezért mondtam, hogy a lehetősége, mely nem előzi meg a valóságát, megelőzi, mihelyt a valóság megjelent. A lehetőség tehát a jelen káprázata a múltban; s minthogy tudjuk, hogy a jövőből végül jelen lesz, minthogy a káprázat hatása szünet nélkül, folyamatosan termelődik, azt mondjuk magunknak, hogy az aktuális jelenünk, mely a holnapi múlt lesz, tartalmazza már a holnap képét, jóllehet nem sikerül megragadnunk. Pontosan ebben rejlik az illúzió. Olyan ez, mintha azt képzelnénk, észrevéve a képünket a tükörben, amely elé odaálltunk, hogy ha mögötte maradtunk volna, akkor megérinthetnénk. Amikor egyébként így ítélünk, hogy a lehetőség nem előfeltételezi a valóságot, akkor feltesszük, hogy a megvalósítás hozzátesz valamit a csupasz lehetőséghez: a lehetőség mindenkor itt van, fantomként, mely várja, hogy eljőjjön az ideje; a fantom valaminek a hozzáadása, tudom is miféle vér- vagy életátömlesztés révén válna tehát valósággá. Nem látjuk, hogy pontosan az ellenkezője történik, hogy a lehetőség foglalja magában a megfelelő valóságot, ráadásul valamivel, ami csatlakozott hozzá, mivel a lehetőség a már felbukkant valóság és egy olyan berendezés összetett hatása, amely hátrafelé veti őt vissza. A filozófiák többségében immanens és az emberi szellem számára természetes fogalom tehát az olyan lehetőségekről, melyek úgy valósulnának meg, hogy létezésre tesznek szert, merő illúzió. Ugyanazt jelenti, mintha azt kívánnánk, hogy a hús és vér ember a tükörben észlelt képének anyagiasulásából jöjjön létre, azzal az ürüggyel, hogy mindaz megvan ebben a valóságos emberben, amit ezen a virtuális képen találunk, ráadásul a szilárdsággal együtt, mely előidézi, hogy meg-

érinthesük. Az igazság azonban az, hogy több kell itt a virtuális, mint a valóságos eléréséhez, több az ember képéhez, mint magához az emberhez, mert az ember képe nem rajzolódik ki, ha nem azzal kezdjük, hogy az embert adjuk magunknak, ráadásul szükség van még egy tükörre is.”

Ezt felejtette el a beszélgetőpartnerem, amikor a holnap színházáról kérdezgetett engem. Öntudatlanul talán a „lehetőség” szó értelmével is játszott. A *Hamlet* kétségkívül lehetséges volt, mielőtt megvalósult volna, ha ezen azt értjük, hogy nem állt leküzdhetetlen akadály a megvalósítása útjában. Ebben a sajátos értelemben azt hívjuk lehetségesnek, ami nem lehetetlen; s magától értetődik, hogy egy dolognál ez a nem-lehetetlenség feltétele a megvalósulásának. Az így értett lehetőség azonban nem tartozik semmilyen fokon a virtuálishoz, az ideálisan előrelétezőhöz. Eresszük le a sorompót, tudjuk, senki nem fog áthaladni a vágányokon: ebből nem következik, hogy előre meg lehessen mondani, ki fog elsőként áthaladni rajtuk, amikor megnyitjuk. Mégis, a „lehetőség”-terminus egészen negatív értelméből meg nem engedett módon, öntudatlanul a pozitív értelemben megyünk át. A lehetőség az imént az „akadályoztatás hiányát” jelentette; most pedig egy „eszmei formájú előreléteezést” csinálunk belőle, ami teljesen más dolog. A szó első jelentése szerint elcsépelet közhely volt azt mondani, hogy egy dolog lehetősége megelőzi a valóságát: ezen csupán azt értettük, hogy az akadályok, miután meghaladtuk őket, meghaladhatók voltak.<sup>1</sup> A második értelemben azonban képtelenség, mert világos, hogy egy ember, akinek lelkében Shakespeare *Hamlet*-e lehetőség formájában kirajzolódna, ezzel a valóságát is megteremtené: ez tehát, meghatározásánál fogva, maga Shakespeare volna. Hiába képzelnénk először azt, hogy ez a lélek Shakespeare előtt felbukkanhatott volna: ez csak azért van így, mert nem gondoljuk el ekkor a dráma valamennyi részletét. Abban a mértékben, amelyben ezeket kiegészítjük, Shakespeare elődje mindazt gondolni véli, amit Shakespeare fog gondolni, mindazt érezni, amit ő fog érezni, mindazt tudni, amit ő fog tudni, mindazt észlelni tehát, amit ő fog észlelni, következésképpen a térnek és az időnek ugyanazt a pontját elfoglalni, ugyanazzal a testtel és lélekkel rendelkezni: ő maga Shakespeare.

De túlságosan erősködöm olyasmi miatt, ami magától értetődik. Mindezek a megfontolások maguktól kínálkoznak, amikor egy műalkotásról van szó. Azt hiszem, végtére is evidensnek fogjuk majd találni, hogy a művész

<sup>5</sup> Bizonyos esetekben inég azt is meg kell tudakolnunk, hogy vajon az akadályok nem ama teremítő tevékenység következtében *váltak-e* meghaladhatókká, amely meghaladta őket: ekkor a magában véve előreláthatatlan tevékenység fogja megteremteni a „meghaladhatóságot”. Előtte az akadályok meghaladhatatlanok voltak, nélküle pedig azok maradtak volna.

ugyanakkor teremti meg a lehetőséget, mint a valóságot, amikor művét megalkotja. Honnan van tehát, hogy valószínűleg haboznánk ugyanezt mondani a természetről is? Nem műalkotás-e a világ, összehasonlíthatatlanul gazdagabb, mint a legnagyobb művészé? És nines-e épp annyi képzelenség, ha nem több, annak feltételezésében itt, hogy a jövő előre kirajzolódik, hogy a lehetőség a valóságnál előbb létezik? Nagyon is elismerem, még egyszer, hogy egy anyagi pontokból álló zárt rendszer jövőbeni állapotai kiszámíthatóak, következésképpen láthatóak kell legyenek jelenlegi állapotában. De, ismétlem, ez a rendszer egy olyan egész kivonata vagy absztraktuma, mely a tehetetlen és szervezetlen anyagon kívül magában foglalja a szervezettséget. Vegyük a konkrét és teljes világot, az étellel és a tudattal együtt, melyeket keretbe foglal; tekintsük az egész természetet, mely éppoly eredeti és új formájú újdonsült fajokat hoz létre, mint akár melyik művész rajza; kapcsolódjunk e fajokon belül a növényi vagy állati egyedekhez, melyek mindegyikének saját jelleme - majdnem azt mondtam, személyisége van (mert egy fűszál nem hasonlít jobban egy másik fűszálhoz, mint egy Raffaello egy Rembrandthoz); emelkedjünk fel az egyéni emberfőié, a társadalmakig, amelyek olyan tetteket és helyzeteket állítanak szem elé, melyek összevethetők bármely drámáival: hogyan beszélhetnének még olyan lehetőségekről, melyek megelőznék saját megvalósulásukat? Hogyan nem látjuk, hogy, ha az esemény mindig utólag nyer magyarázatot, ilyen vagy olyan megelőző események révén, akkor, azonos körülmények között, egy teljes különböző esemény épp oly jól megmagyarázható lenne másképpen kiválasztott előzmények - de mit is beszélek? - ugyanazon, de a visszatekintő figyelem által másként kiszabott, másként szétozott, végül másként észlelt előzmények révén? Előlről hátrafelé a múltnak a jelen állati, az oknak az okozat általi állandó újramintázása zajlik.

Nem látjuk ezt, még mindig ugyanannál az oknál fogva, még mindig ugyanazon illúzió zsákmányaként, még mindig, mert többnek tartjuk azt, ami kevesebb, és kevesebbnek azt, ami több. Tegyük a lehetőséget a maga helyére: a fejlődés teljesen más dologgá válik, mint egy program megvalósulása; a jövő kapui egészen tágra nyílnak; végtelen tér nyílik a szabadság előtt. Azoknak - a filozófia történetében nagyon ritka - tanításoknak a tévedése, amelyek helyet tudtak adni a meghatározatlanságnak és a szabadságnak a világban, abban áll, hogy nem látták, mit foglal magában az állításuk. Mikor meghatározatlanságról, szabadságról beszéltek, akkor meghatározatlanságon a lehetőségek versengését, szabadságon a lehetőségek közötti választást értették - mintha a lehetőséget nem maga a szabadság teremtetten volna! Mintha minden más feltételezés, amely a lehetőség ide-

ális előre létezését tételezi a valósággal szemben, nem arra redukálná az újat, hogy régi mozzanatok új elrendezése legyen csak! Mintha ily módon előbb vagy utóbb nem oda jutna, hogy az újat kiszámíthatónak és előrelelathatónak tartsa! Elfogadva az ellenséges elmélet posztulátumát, helybe vezettük az ellenséget. Bele kell törődnünk: a valóság az, mely lehetővé teszi magát, nem pedig a lehetőség válik valósággá.

Az igazság azonban az, hogy a filozófia soha nem fogadta el nyíltan az előrelelathatatlan újdonság eme folyamatos teremtését. Az ókoriak elutasították már, mert többé-kevésbé platonikusok lévén, azt képzelték, hogy a lét egyszer s mindenkorra, teljesen és tökéletesen adva van az ideák mozdulatlan rendszerében: a szemünk elé táruló világ tehát semmit sem tehet hozzá; ellenkezőleg, csak kevesebbé válás és csökkenés; egymás utáni állapotai a növekvő vagy csökkenő távolságot mérik aközött, ami van, az időbe kivetített árnyék között és aközött, aminek lennie kellene, az örökkévalóságba telepített eszme között; az állapotok egy deficit változatait, az üresség változó formáját rajzolják ki. Az idő rontott el mindent. Az újkoriak, igaz, egészen más álláspontra helyezkednek. Már nem úgy tekintik az időt mint betolakodót, az örökkévalóság felforgatóját; hanem legszívesebben egy egyszerű látszatra redukálnák. Az időbeli ekkor csak a zavaros formája az ésszerűnek. Amit mi mint egymást követő állapotokat észlelünk, azt az értelmünk, miután a kód leereszkedett, viszonyok rendszereként észleli. A valóság megint csak örökkévalóvá válik, azzal az egyetlen különbséggel, hogy most ama törvények örökkévalósága lesz, amelyekben a jelenségek felolvadnak, ahelyett, hogy ama ideák örökkévalósága lenne, amelyek a jelenségek mintájául szolgálnak. De az egyik esetben csakúgy, mint a másikban, elméletekkel van dolgunk. Tartsuk magunkat a tényekhez. Az idő közvetlenül van adva. Ez nekünk elég, s miközben arra várunk, hogy kimutassák nekünk nem létezését vagy visszásságát, egyszerűen csak megállapítjuk az előrelelathatatlan újdonság tényleges kibuggyanását.

A filozófia azt nyeri majd ezzel, hogy a jelenségek mozgó világában talál valamilyen abszolútumra. De mi is nyerni fogunk vele, mert vidámabbnak és erősebbnek érezzük majd magunkat. Vidámabbnak, mert a valóság, mely szemünk láttára találja ki önmagát, szüntelenül bizonyos elégtételt szerez majd mindegyikünknek, amit a művészet nyújt olykor-olykor a szerencse kegyeltjeinek; feltárja előttünk, a maradandóságon és egyhangúságon túl, amit a szükségleteink állandósága által hipnotizált érzékeink először észlelnek a valóságban, a szüntelenül újjászülető újdonságot, a dolgok mozgó eredetiségét. De főként erősebbek leszünk majd, mert önmagunk terem-tőjeként résztvevőnek érezzük magunkat a teremtés nagy művében, amely



a kezdet, és a szemünk előtt zajlik. Cselekvőképességünk, miközben megragadja magát, erőteljesebbé válik. Szófogadó magatartásra voltunk eddig kárhóztatva, rabszolgái voltunk tudom is én miféle természeti törvényeknek, most nagyobb Úrhoz csatlakozott urakként majd ismét felegyenese-dünk. Ez tanulmányunk tanulsága. Őrizkedjünk attól, hogy szimpla játékot lássunk a lehetőség és a valóság viszonyára vonatkozó spekulációban. Ez felkészülés lehet a helyes életre.

## A FILOZÓFIAI INTUÍCIÓ

A Bolognai Filozófiai Kongresszuson

1911. április 10-én tartott előadás

A filozófiai szellemről szeretnék néhány reflexiót megosztani önökkel. Nekem úgy tűnik - s ezen a kongresszuson nem egy előadott dolgozat tanúskodik róla -, jelen pillanatban a metafizika arra törekszik, hogy egyszerűbbé váljon, jobban közeledjen az élethez. Azt hiszem, igaza van, és nekünk ebben az értelemben kell dolgoznunk. Úgy vélem azonban, hogy ezzel nem csinálunk semmi forradalmi; arra szorítkozunk, hogy a legmegfelelőbb formát adjuk annak, ami minden filozófia alapja - akarom mondani, minden filozófiáé, mely teljesen tisztában van a funkciójával és a rendeltetésével. Mert nem szabadna, hogy a betű szerinti értelem bonyolultsága szem elől tévesztéssé velünk a szellem egyszerűségét. Ha csak a már megfogalmazott tanításokat vesszük számba, azt a szintézist, amelybe ezek ekkor a korábbi filozófiák tanulságait és a megszerzett ismeretek egészét összefogni látszanak, akkor kockáztatjuk, hogy azt nem észleljük többé, ami lényegileg spontán a filozófiai gondolkodásban.

Van itt egy megjegyzés, melyet mindazok meglehettek volna közülünk, akik a filozófia történetét oktatják, mindazok, akiknek alkalmuk van rá, hogy gyakran térjenek vissza ugyanazoknak a tanításoknak a tanulmányozására, s így mind messzebbre vigyék ezek elmélyítését. Egy filozófiai rendszer, először is, mint tudományos építész, komplett építmény látszik emelkedni, amelyben a beosztásokat úgy alakítottuk ki, hogy valamennyi problémát kényelmesen elhelyezhessünk bennük. Ebben a formában szemlélve az építményt, esztétikai örömet érzünk, melyet szakmai kielégülés erősít meg. Nem csupán a rendet találjuk meg itt, a bonyolultságban (egy rendet, amelyet, néha azzal szórakozva, hogy leírjuk, teljessé teszünk), hanem eltölt bennünket a meglepődés is, hogy azt mondjuk magunknak, tudjuk, honnan erednek az anyagok, és hogyan történt az építkezés. A problémákban, melyeket a filozófus tételezett, a körülötte nyüzsgő kérdéseket ismerjük fel. A megoldásokban pedig, amelyeket rájuk ad, megtalálni véljük, elrendezve vagy rendezetlenül, ám alig módosítva, a korábbi vagy kortárs filozófiák elemeit. Ezzel a nézettel bizonyára ez meg ez látta őt el,

ezt a másik nézetet pedig amaz sugallta neki. Azzal, amit olvasott, hallott, megértett, kétségkívül a legnagyobb részét újra összeállíthatnánk annak, aint csinált. Munkához látunk tehát, visszamegyünk a forrásokig, mérlegeljük a befolyásokat, kibányásszuk a hasonlóságokat, végül pedig határozottan meglátjuk a tanításban azt, amit kerestünk benne: többé-kevésbé eredeti szintézisét azoknak az eszméknek, amelyek között a filozófus élt.

Ám egy gyakran megújított érintkezés a filozófus gondolkodásával, fokozatos átítatódás révén, egészen más érzéshez vezethet el bennünket. Nem mondom azt, hogy elvesztegetett idő lenne az az összehasonlító munka, amelybe először bocsátkoztunk: ama előzetes erőfeszítés nélkül, hogy újra összeállítsunk egy filozófiát abból, ami nem ő, és összekössük azzal, ami körülötte volt, talán soha nem érnénk el azt, ami valóban ő; mert az emberi szellem úgy van megalkotva, hogy csak akkor kezdi megérteni az újat, miután mindent megpróbált, hogy a régire vezesse vissza. Ám abban a mértékben, amelyben egyre inkább igyekszünk a filozófus gondolkodásába helyezkedni, ahelyett, hogy körbejárnánk, tanítását átalakulni látjuk. Először is csökken a bonyolultság. Ezután a részek egymásba hatolnak. Végül minden egyetlen pontba gyűlik össze, melyről érezzük, hogy egyre közelebb férközhetünk hozzá, jöllehet kétségbe kellene esnünk, hogy elértük-e.

Ebben a pontban van valami egyszerű, végtelenül egyszerű, oly rendkívüli módon egyszerű, hogy a filozófusnak soha nem sikerült kimondania. S ezért egész életében beszélt. Nem fogalmazhatta meg, ami az elméjében volt, anélkül, hogy ne érezte volna magát kénytelennek a megfogalmazását kijavítani, majd kijavítani a kijavítását is: így, elméletről elméletre haladva, helyesbítve magát, miközben azt hiszi, hogy mind teljesebbé teszi magát, nem tett egyebet, minthogy bonyodalom révén, mely bonyodalmat idézett elő, s kifejtések mellé helyezett kifejtések révén, egyre növekvő megközeletésben visszaadta eredeti intuícója egyszerűségét. Tanításának egész komplexitása, mely a végtelenségig tart, nem egyéb tehát, mint csupán az összemérhetetlenség az eredeti intuícója s ama eszközök között, melyekkel rendelkezett, hogy ezt kifejezze.

Mi ez az intuíció? Ha a filozófus nem volt képes a megfogalmazását adni, akkor nem mi vagyunk azok, akiknek ez sikerülni fog. Amit azonban sikerülhet újra megragadnunk és rögzítenünk, az egy bizonyos köztes kép a konkrét intuíció egyszerűsége és az őt tolmácsoló elvonatkoztatások komplexitása között, egy futó és eltűnő kép, mely a filozófus lelkét kísérti, meglehet észrevétlenül, mely árnyékként követi a filozófust gondolkodása fordulóin és kerülőin át, s amely, ha nem épp maga az intuíció, sokkal in-

kább közeledik hozzá, mint a szükségképpen szimbolikus fogalmi kifejezés, amelyhez az intuíciónak folyamodnia kell, hogy „magyarázatokat” nyújtson. Nézzük meg jól ezt az árnyékot: a test magatartását sejtjük mögötte, amely őt kivetíti. És ha erőfeszítést teszünk e magatartás utánzására, pontosabban arra, hogy beléhelyezkedjünk, akkor, a lehetőséghez mérten, azt fogjuk újra látni, amit a filozófus látott.

Ami ezt a képet először is jellemzi, az a *tagadó* képesség, melyet magában hordoz. Emlékszünk, hogyan járt el Szókratész démonja: megállította a filozófus akaratát egy adott pillanatban, s inkább megakadályozta őt abban, hogy cselekedjen, mintsem előírta volna neki, hogy mit kell tennie. Úgy tűnik számomra, az intuíció gyakran viselkedik úgy spekulatív téren, mint Szókratész démonja a gyakorlati életben; legalábbis ebben a formában kezdi, és még mindig ugyancsak ebben a formában kínálja leghatározottabb megnyilvánulásait: tilt. Közönségesen elfogadott eszmékkel szemben, olyan tézisek ellenében, melyek nyilvánvalóknak látszottak, olyan állításokkal szemben, melyek addig tudományosoknak számítottak, súgja a filozófus fülébe ezt a szót: *nem lehet*. Nem lehet: még akkor sem, ha a tények és az érvek felhívni látszanának téged, hogy ezt lehetségesnek, valóságosnak, biztosnak hidd. Nem lehet, mert egy bizonyos, talán zavaros, ámde döntő tapasztalat azt mondja neked az én hangomon, hogy e tapasztalat nem fér össze a tényekkel, melyeket felhoznak, és az érvekkel, melyeket adnak, s hogy ennélfogva e tényeket rosszul figyelték meg, ezek az okoskodások hamisak. Különös egy erő ez az intuitív tagadó képesség! Hogyhogy nem keltette fel jobban a filozófiatörténészek figyelmét? Nem látható-e, hogy a filozófus első lépése abban áll, mikor még gondolkodása rosszul van bizonyítva, s nincs semmi végleges a tanításában, hogy bizonyos dolgokat véglegesen elvet? Később majd változhat abban, amit állít; ám aligha változik abban, amit tagad. És ha változik abban, amit állít, akkor még mindig csak az intuíció vagy a képe immanens tagadóképesége következtében változik. Hajlamát követve lustán következtetéseket vont le egy egyenes vonalú logika szabályai szerint; s hirtelen íme ugyanazt a lehetetlenségérzést éli át, melyet először egy másik ember állításával szemben érzett. Elhagyva gondolkodása vonalát, hogy nyílegyenesen a tangenst kövesse, külsővé vált önmaga számára. Akkor tér vissza magába, ha visszatér az intuícióhoz. Ezekből a nekiindulásokból és visszatérésekből állnak össze egy tanítás cikcakkjai, mely „fejlődik”, azaz mely elveszíti, újra megtalálja és végtelenül helyesbíti önmagát.

Szabadítsuk ki magunkat ebből a bonyolultságból, haladjunk visszafelé az egyszerű intuíció, vagy legalábbis a kép felé, amely őt kifejezi: ugyan-

akkor a tanítást is kiszabadulni látjuk a tér- és időbeli feltételek közül, melyektől függni látszott. Kétségtelen, hogy a problémák, melyekkel a filozófus foglalkozott, azonosak azokkal a problémákkal, amelyek az ő korában vetődtek fel; a tudomány, melyet felhasznált vagy megbírált, korának a tudománya; az elméletekben, melyeket kifejt, megtalálhatnánk, ha keresnénk bennük, a kortársai és az elődei eszméit. Hogyan is lenne ez másképpen? Ahhoz, hogy megértessük az újat, kénytelenek vagyunk a régi függvényeként kifejezni; és a már felvetett problémák, a rájuk adott megoldások, annak a kornak a filozófiája és a tudománya, amelyben élt, adták az anyagot minden egyes nagy gondolkodó számára, melyet kénytelen volt felhasználni, hogy konkrét formát adjon a gondolkodásának. Nem is beszélve arról, hogy az antikvitástól kezdve hagyomány minden filozófiát mint teljes rendszert bemutatni, mely mindazt felöleli, amit ismerünk. De különös módon becsapnánk magunkat, ha a tanítás konstitutív elemének vennénk azt, ami csak a kifejezési eszköze volt. Ez az első tévedés, aminek kitesszük magunkat, mint ahogyan az imént mondtam, amikor egy rendszer tanulmányozásába fogunk. Annyi részleges hasonlóság lep meg bennünket, annyi közeledés látszik kínálkozni számunkra, oly számos, sürgető felhívás intéződik leleményességünkhöz és erudícióinkhoz, hogy kísértést érzünk a nagy gondolkodó gondolkodását innen-onnan vett eszmetörédekekből újra összeállítani, legfeljebb dicsérve őt azután, hogy milyen csinos kis mozaikmunkát tudott - mint ahogyan az imént mi magunk is képesnek mutatkoztunk erre - végezni. Ámde az illúzió aligha tart tovább, mert hamarosan észrevevesszük, hogy még ott is, ahol a filozófus már elmondott dolgokat látszik ismételni, a maga módján gondolja el őket. Lemondunk ekkor az újra-összeállításról; de csak azért, hogy a leggyakrabban egy újabb, kétségkívül kevésbé súlyos, mint az első, de makacsai!) illúzió felé mozduljunk el. Szívesen képzeljük el úgy a tanítást - még ha az egy nagy filozófusé is - mint korábbi filozófiák folyományát, s mint ami „egy mozzanatát” képviseli „a fejlődésnek”. Persze, ez már nem egészen helytelen, mert egy filozófia sokkal inkább hasonlít egy szervezetre, mintsem egy gyűjteményre, s még többet érne fejlődésről beszélni itt, mintsem összeállításról. Ám ennek az újabb összehasonlításnak, azon kívül, hogy nagyobb folytonosságot tulajdonít a gondolkodás történetének, mint amennyi valószínűsége van benne, megvan az a nehézsége, hogy figyelmünket ott marasztalja a rendszer külső bonyolultságánál és annál, ami felületi formájában előrelátható, ahelyett, hogy arra invitálna bennünket, hogy ujjal érintsük a belseje újdonságát és egyszerűségét. Egy erre a névre méltó filozófus soha nem mondott, csak egyetlen dolgot: azt is inkább törekedett

kimondani, mintsem valóban kimondta volna. És csak azért mondott egyetlen dolgot, mert egyetlen pontot látott: még ha ez nem is annyira látomás, mint érintkezés; ez az érintkezés egy lökést adott, ez a lökés egy mozgást, és ha ez a mozgás, amely olyan, mint egy bizonyos különös forma bizonyos örvénylése, csak azáltal válik szemmel láthatóvá, amit útjában magával ragadott, azért még nem kevésbé igaz, hogy felemelhetett volna más porfelhőket is, akkor is még ugyanaz az örvénylés marad. Ily módon egy gondolkodás, mely valami újat hoz a világba, kénytelen ama készen talált eszméken keresztül megnyilvánulni, melyekkel szembetalálkozik, s amelyeket mozgásával magával von; így mint arra a korszakra vonatkozó jelenik meg, amelyben a filozófus élt; ám ez gyakran csak látszat. A filozófus több évszázaddal korábban is érkezhett volna; akkor egy másik filozófiával és egy másik tudománnyal lett volna dolga; más problémákat vetett volna fel magának; más formulákban fejezte volna ki magát; a könyveknek, melyeket írt, talán egy fejezete sem lett volna az, ami; és mégis, ugyanazt a dolgot mondta volna.

Engedjék meg nekem, hogy egy példát válasszak. Az önök szakmai emlékeire hivatkozom: ha megengedik, felidézek néhányat az enyéim közül is. A Collège de France tanáráként egyik órám minden évben a filozófia történetének szentelem. így tudtam, több egymást követő éven át, hosszasan megszerezni Berkeley-ről, majd Spinozáról azt a tapasztalatot, amelyet az imént írtam le. Mellőzöm most Spinozát; túl messzire vinne bennünket. És mégsem ismerek semmi tanulságosabbat, mint a kontrasztot egy olyan könyv formája és lényege között, mint amilyen az *Etika*: egyrészt ott vannak azok a hatalmas dolgok, amelyeket szubsztanciának, attribútumnak és módusznak nevezünk, a tételek nagyszerű pompája a definíciók, sark-tételek, magyarázatok összefonódásával, a gépezetnek ez a bonyolultsága, ez az eltipró hatalom, melyek azt idézik elő, hogy a kezdőt csodálat és félelem szállja meg az *Etikával* szemben (mint egy Dreadnought típusú csatahajóval szemben) - másrészt pedig valami kifinomultság, nagy könnyűség és szinte légiesség van jelen, mely elillan, ha közeledünk hozzá, de amelyet még messziről sem nézhetünk anélkül, hogy ne válnánk képtelenné bármihez is kötődni abból, ami marad, még ahhoz is, ami döntőnek számít, még a szubsztancia és az attribútum megkülönböztetéséhez, még a gondolkodás és a kiterjedés kettősségéhez is. Ez azonos azzal az intuícióval, amely a karteizianizmussal és az arisztotelianizmussal rokonságban álló fogalmak súlyos tömege mögött Spinozáé volt, intuíció, melynél egyetlen formula sem elég egyszerű ahhoz, bármily egyszerű legyen is, hogy

kifejezze. Mondjuk azt, egy megközelítéssel beérve, hogy ez egy egybeesésnek az érzése ama aktus között, amellyel a szellemünk tökéletesen megismeri az igazságot, s ama művelet között, amellyel Isten létrehozza azt, hogy ez az az eszme, hogy az alexandriaiak „konverziója”, amikor teljessé válik, egyet alkot a „processziójukkal”, és hogy amikor az ember, kilépve az istenségből, odajut, hogy visszatérjen bele, már csak egyetlen mozgást vesz észre ott, ahol először az oda-vissza két fordított mozgását látta - az erkölcsi tapasztalat magára vállalja itt, hogy megoldjon egy logikai ellentmondást, s hogy előidézze az idő hirtelen megszüntetésével, hogy a visszaút egy odaút legyen. Minél messzebb megyünk vissza eme eredeti intuíció irányába, annál inkább megértjük, hogy ha Spinoza Descartes előtt élt volna, akkor kétségkívül mást írt volna, mint amit írt, de hogy az élő és alkotó Spinozával bizonyosak lehetünk abban, hogy mégiscsak birtokában vagyunk a spinozizmusnak.

Rátérek Berkeley-re, s mivel ő az, akit példának veszek, önök majd nem fogják rossznak találni, hogy részletesen elemzem: a rövidség itt csak a tudományosság rovására lenne elérhető. Elég egy pillantást vetni Berkeley munkásságára, hogy lássuk, hogyan foglalható magától össze négy alapvető tézisbe. Az első, amely egy bizonyos idealizmust definiál s amelyhez a látás új elmélete kapcsolódik (jóllehet a filozófus okosnak vélte ez utóbbit mint függetlent bemutatni), így fogalmazódik meg: „az anyag ideák együttese”. A második annak hangoztatásában áll, hogy az általános és elvont ideák szavakra redukálódnak: ez nominalizmus. A harmadik az elmék valóságát állítja, és az akarattal jellemzi őket: mondjuk azt, hogy ez spiritualizmus. Végül az utolsó, amelyet teizmusnak nevezhetünk, Isten létezését főként az anyag figyelembevételére alapítva tételezi. Márpedig mi sem lenne könnyebb, mint e négy tézist, nagyjából azonos szavakkal megfogalmazva, a kortársaknál vagy Berkeley elődeinél megtalálni. Az utolsó előfordul a teológusoknál. A harmadik megvolt Duns Scotusnál; Descartes is valami hasonlót mondott. A második a középkor vitáit táplálta, mielőtt integráns részévé vált volna Hobbes filozófiájának. Ami az elsőt illeti, rendkívül hasonlít Malebranche „okkazonalizmusára”, amelynek az eszméjét, sőt a megfogalmazását is felfedezhetjük már Descartes bizonyos szövegeiben; nem vártunk egyébként Descartes-ra azzal az észrevétellel, hogy az álomnak megvan a valóság egész látszata, és hogy külön vett észleléseink egyikében sincs semmi, ami garantálná nekünk egy hozzánk képest külső dolog létezését. Így már régi filozófusok révén, vagy ha nem akarunk túl messze visszamenni, akkor maga Descartes és Hobbes révén

is, akikhez Loeket hozzáadhatjuk, megvannak a Berkeley filozófiájának külső újjáalkotásához szükséges elemek: meghagynánk neki, ráadásul, a látásról szóló elméletét, amely így saját műve lenne, s amelynek az eredetisége a mű többi része közül kiemelkedve megadná a tanítás egészének az eredeti aspektusát. Ragadjuk meg tehát ezeket az ókori és modern filozófiaszeleteket, helyezzük őket ugyanabba az edénybe, adjunk hozzá, ecet és olaj helyett, egy kis matematikai dogmatizmus iránti agresszív türelmetlenséget és a vágyat, mely természetes egy filozófus püspöknél, hogy összebékítse az észet a hittel, vegyítsük össze és forgassuk meg lelkiismeretesen, szórjuk meg az egészet megannyi fűszerfűvel, bizonyos számú, újplatonikusoknál szedett aforizmával: olyan salátát fogunk kapni - nézzék el nekem a kifejezést - amely távolról kellőképpen hasonlít majd ahhoz, amelyet Berkeley készített.

Nos, aki így járna el, az képtelen volna Berkeley gondolkodásába behatolni. Nem azokról a nehézségekről és lehetetlenségekről beszélek, amelyekbe a részletmagyarázatok során ütközne: különös egy nominalizmus, amely azzal végződik, hogy nagy számban emel általános eszméket az isteni értelemben immanens, örök lényegekké! Különös tagadása a testek valóságának az, amely az anyag természetének pozitív elméletében fejeződik ki, egy termékeny elméletben, mely a lehető legtávolabb áll egy terméketlen idealizmustól, mely az észlelést az álmhoz tenné hasonlóvá! Amit mondani akarok az az, hogy lehetetlen Berkeley filozófiáját figyelmen kívül hagyva megvizsgálnunk anélkül, hogy ne látnánk e négy tézist, melyet megkülönböztettünk benne, először közeledni egymáshoz, majd egymásba hatolni oly módon, hogy úgy tűnik, mindegyikük vemhessé válik a másik háromtól, tekintélyre és mélységre tesz szert, s radikálisan különbözik korábbi vagy kortárs elméletektől, amelyekkel a felületen össze lehetett őket hozni. Kétségtelen, ez a második nézőpont, ahonnan a tanítás mint organizmus, nem pedig mint összeállítás jelenik meg, még nem a végleges nézőpont. De legalább közelebb áll az igazsághoz. Nem térhetek ki valamennyi részletre; mégis jeleznem kell a négy tézis közül legalább egynek vagy kettőnek a kapcsán, hogy hogyan merítenénk belőlük a többiek bármelyikét.

Vegyük az idealizmust. Nem csupán annak kijelentésében áll, hogy a testek eszmék. Mire volna ez jó? Kénytelenek lennénk szüntelenül mindazt állítani ezekről az eszmékről, amit a tapasztalat a testekről állítat velünk, s egyszerűen csak egy szó helyébe egy másikat tettünk; mert Berkeley bizonyára nem azt gondolja, hogy az anyag megszűnik létezni, miután ő már nem létezik. Amit Berkeley idealizmusa jelent az az, hogy az anyag egy



kiterjedésű a képzetünkkel; hogy nincs belseje, mögötte; hogy nem rejt el semmit, nem zár magába semmit; hogy nem rendelkezik semmilyen fajtájú látens képességekkel és virtualitásokkal sem; hogy ki van terítve a felszínen, s hogy teljes egészében, minden pillanatban benne van abban, amit ad. Az „eszme” szó rendszerint ilyen fajtájú létezést jelöl, akarom mondani egy teljesen megvalósított létezést, melynek léte egyet alkot a feltűnésével, miközben a „dolog” szó olyan valóságra emlékeztet bennünket, mely ugyanakkor lehetőségek tartálya lenne; ez az, amiért Berkeley inkább szereti a testeket eszméknek, mintsem dolgoknak nevezni. De ha így tekintjük az „idealizmust”, akkor egybeesni látjuk a „nominalizmussal”; mert ez a második tézis, abban a mértékben, amelyben mind határozottabban szilárdul meg a filozófus elméjében, egyre nyilvánvalóbban az elvont általános eszmék tagadására korlátozódik - *elvont*, azaz az anyagból *kivont* eszmékére: világos ugyanis, hogy nem lehet abból kivonni valamit, ami nem tartalmaz semmit, sem pedig, következésképpen, más dolgot hozni ki az észlelésből, mint ami ő maga. A szín csak szín lévén, az áthatolhatatlanság csak áthatolhatatlanság, soha nem fogunk semmi közöset találni az áthatolhatatlanságban és a színben, soha nem fogunk kihúzni a látás adottságaiból olyan mozzanatot, mely közös lenne a tapintás adottságaival. Csakhogy ha absztrahálni akarunk az egyikből is és a másikkól is valamit, ami mindegyikükben közös, akkor észrevevesszük, miközben e dologra tekintünk, hogy egy szóval van dolgunk: íme, ez Berkeley nominalizmusa, de íme, ez ugyanakkor a „látás új elmélete”. Ha egy kiterjedés, mely látható és tapintható is lenne egyidejűleg, csak egy szó, akkor még inkább így kell, hogy legyen azzal a kiterjedéssel, mely egyszerre érintené az összes érzékszervet: ez még mindig nominalizmus, de ugyanakkor cáfolata is az anyag descartes-i elméletének. Ne is beszéljünk többé kiterjedésről; állapítsuk csak meg egyszerűen, hogy, tekintve a nyelv szerkezetét, a két kifejezés, „ez az észlelésem van” és „ez az észlelés létezik”, szinonimák, de hogy a második, ugyanazt a „létezés” szót vezetve be teljesen különböző észlelések leírásába, arra a hitre ösztönöz bennünket, hogy van bennük valami közös, és arra az elképzelésre, hogy különbözőségük egy alapvető egységet takar, egy „szubsztancia” egységét, amely valójában csak a hiposztazált *létezés* szó: ezzel megkapjuk Berkeley egész idealizmusát; ez az idealizmus pedig, mint mondtam, csak egyet jelent a nominalizmusával.

- Menjünk át most, ha úgy tetszik, Isten és a szellemek elméletére. Ha egy test „eszméből” áll, vagy ha, más szavakkal, teljesen passzív és befejezett, meg van fosztva képességektől és virtualitásoktól, akkor nem hathat más testekre; ennél fogva pedig a testek mozgásai ama aktív erő okozatai kell,

hogyan legyenek, amely létrehozta magukat ezeket a testeket s amely, a rend okán, melyről a világegyetem tanúskodik, csak értelmes ok lehet. Ha becsapjuk magunkat, amikor általános eszmék neve alatt valóságokká emeljük a neveket, amelyeket az anyag szintjén általunk többé-kevésbé mesterségesen létrehozott tárgyak vagy észlelések csoportjainak adtunk, akkor nem ez már a helyzet, amikor ama szint mögött, amelyen az anyag szétterül, felfedezni véljük az isteni szándékokat: az általános eszme, amely csak a felszínen létezik, s amely csak a testeket köti össze egymással, kétségkívül csak egy szó, ámde a mélységben létező általános eszme, mely Istennel köti össze a testeket, vagy inkább Istentől ereszkedik alá a testekhez, valóság; s így módon Berkeley nominalizmusa teljesen természetesen hívja létre a tanításnak azt a kifejtését, melyet a Símben találunk és amelyet helytelenül tekintettek neoplatonikus fantáziának; más szavakkal, Berkeley idealizmusa csak egy aspektusa annak az elméletnek, mely Istent helyezi az anyag valamennyi megnyilvánulása mögé. Végül, ha Isten mind-egyikünkben észleléseket vagy, mint Berkeley mondja, „eszméket” ébreszt, akkor az a lét, mely befogadja ezeket az észleléseket, vagy inkább eljűk meg, pontosan a fordítottja egy eszmének: akarat, melyet egyébként szüntelenül korlátoz az isteni akarat. E két akarat találkozási pontja éppen az, amit anyagnak nevezünk. Ha a *percipi* tiszta passzivitás, akkor a *percipere* tiszta aktivitás. Emberi szellem, anyag, isteni szellem tehát olyan tagokká válnak, melyeket egymás függvényében fejezhetünk csak ki. Berkeley spiritualizmusa maga pedig úgy adódik, mint aspektusa a másik három tézis bármelyikének.

Ily módon a rendszer különböző részei egymásba hatolnak, akár csak egy élőlénynél. Csakhogy, miként az elején mondtam, e kölcsönös egymásba hatolás látványa kétségtelenül a tanítás testéről ad helyesebb képet; de még nem visz el bennünket a leikéhez.

Közeledünk hozzá, ha képesek vagyunk elérni a *közvetítő képet*, amelyről az imént beszéltem - egy képet, mely csaknem anyag, amennyiben hagyja még magát látni, s csaknem szellem, amennyiben már nem hagyja magát tapintani - fantom, mely kísért bennünket, mialatt a tanítás körül forgolódunk, s amelyhez fordulnunk kell, hogy megkapjuk a döntő jelet, jelzését a felveendő magatartásnak és a pontnak, ahonnan tekinteni kell. Létezett-e a közvetítő kép, mely a magyarázó elméjében abban a mértékben rajzolódik ki, amelyben a mű tanulmányozásában előre halad, annak idején mint ilyen a mester gondolkodásában? Ha nem létezett, akkor létezett egy másik, mely különböző észlelési rendhez tartozhatott ugyan és sem-

miféle anyagi hasonlósága sem lehetett vele, (le amely mégis egyenértékű volt, mint ahogyan egyenértékű két különböző\* nyelvre történő fordítása ugyanannak az eredetinek. Talán ez a két kép, sőt talán még más képek is, szintén egyenértékűek, mind egyidejűleg voltak jelen, lépésről lépésre követve a filozófust, hosszú menetként, gondolkodása alakváltozásai során. Vagy talán egyet sem vett észre közülük, arra korlátozódva, hogy olykor-olykor közvetlenül vegye fel a kapcsolatot azzal a kifinomultabb dologgal, mely az intuíció maga; ekkor azonban kénytelenek vagyunk, mi, akik értelmezünk, felállítani a köztes képet, annak terhe mellett, hogy úgy kell beszélnünk az „eredeti intuícióról” mint bizonytalan gondolatról, a „tanítás szelleméről” pedig mint absztrakcióról, holott ez a szellem a legkonkrétabb, és ez az intuíció a legpontosabb a rendszerben.

Berkeley esetében két különböző képet vélek látni, s az, amelyik jobban meglep, nem azonos azzal, amelynek a teljes jelzését megtaláljuk magánál Berkeley-nél. Úgy tűnik számomra, hogy Berkeley úgy észleli az anyagot mint *vékony átlátszó hártát* az ember és Isten között. Átlátszó marad, amíg a filozófusok nem foglalkoznak vele, s ekkor Isten megmutatkozik rajta keresztül. De nyúljanak csak hozzá a metafizikusok vagy akár a közönséges ész, amennyiben metafizikus: a hártá nyomban elveszíti fényét s megvastagszik, homályossá válik és ellenzöt képez, mert az olyan szavak, mint szubsztancia, erő, elvont kiterjedés stb. besurrannak mögéje, lerakódnak ott mint porréteg, s megakadályoznak bennünket abban, hogy az átlátszóságban észrevegyük Istent. Maga Berkeley alig jelzi a képet, jöllehet a saját szavaival mondta azt, „hogy felferjük a port, s hogy panaszkodunk azután, ha nem látunk”. Van azonban egy másik hasonlat, melyet a filozófus gyakran idéz, s amely csak auditív transzponálása annak a vizuális képnek, melyet az imént írtam le: az anyag nyelv, amin Isten szól hozzánk. Az anyag metafizikusai, miközben mindegyik szótagot felhizlalják, megkaparintják, független entitássá emelik, a figyelmünket tehát az értelemről a hangra terelik, s megakadályoznak bennünket abban, hogy kövessük az isteni beszédet. De akár az egyikhez, akár a másikhoz kapcsolódjunk, mindkét esetben egyszerű képpel van dolgunk, amit szem előtt kell tartanunk, mert ha ez nem is a tanítás létrehozó intuíciója, közvetlenül belőle származik, s jobban megközelíti, mint bármelyik magában vett tétel, jobban, mint akár a kombinációjuk.

Képesek vagyunk-e magát ezt az intuíciót megragadni? Csak két kifejezési eszközünk van, a fogalom és a kép. A rendszer fogalmakká bontakozik ki; s képpé szorul össze, amikor az intuíció felé lökjük őt vissza, amely-

bőii ered: ha meg akarjuk haladni a képet, magasabbra kapaszkodva, mint ő, akkor szükségképpen fogalmakra esünk vissza, és bizonytalanabb, még általánosabb fogalmakra azoknál, mint amelyekből a kép és az intuíción keresésére kiindultunk. Arra utalva, hogy ezt a formát öltse fel, hogy palackba fejtsek, mihelyt a forrásból kilép, az eredeti intuíción úgy fog tehát feltűnni mint ami a legízletlenebb és a leghidegebb a világon: ez maga a banalitás. Ha azt mondanánk például, hogy Berkeley úgy tekint az emberi lelket, mint amely részlegesen egyesítve van Istennel, részlegesen pedig független, mint amely tudatában van minden pillanatban magának mint olyan tökéletlen tevékenységnek, mely csatlakozna egy magasabb rendű tevékenységhez, ha nem helyeződne kettejük közé valami, ami az abszolút passzivitás, akkor mindazt kifejeznénk Berkeley eredeti intuíciónjából, ami közvetlenül fogalmakra fordítható le, és mégis, valami olyan elvontat tartanánk a kezünkben, amely nagyjából üres lenne. Ragaszkodjunk ezekhez a formulákhoz, mivel jobbat nem találhatunk, de próbáljunk meg életet vinni beléjük. Vegyük elő mindazt, amit a filozófus írt, vigyük vissza a szétszórt eszméket ahhoz a képhez, amelyből eredtek, emeljük fel őket, most már a képbe bezártakként, az elvont formuláig, ami megnagyobbodik a képtől és az eszméktől, csatlakozzunk ekkor a formulához és nézzük őt, ezt az oly egyszerűt tovább egyszerűsödni, annál egyszerűbbé, minél nagyobb számú dolgot gyömöszöltünk bele, keljünk föl végül vele együtt, emelkedjünk fel addig a pontig, ahol tenzióvá húzódik össze mindaz, ami extenzióként volt adva a tanításban: azt képzeljük el ez alkalommal magunknak, hogy miként indul ki ebből az egyébként hozzáférhetetlen erőközpontból az ösztönzés, mely a lendületet, vagyis magát az intuíción adja.

Ebből fakadt Berkeley négy tézise, mert ez a mozgás találkozott az útja során azokkal az eszmékkal és problémákkal, amelyeket Berkeley kortársai vetettek fel. Más időkben Berkeley kétségkívül más téziseket fogalmazott volna meg; mivel azonban a mozgás ugyanaz, ezek a tézisek ugyanolyan módon lettek volna szituálva egymáshoz képest; ugyanazzal a viszonytal rendelkeztek volna egymás között, miként az új szavak egy új mondatban, melyek között továbbra is egy régi értelem kering; ez ugyanaz a filozófia lett volna.

Egy filozófia viszonya a korábbi és kortárs filozófiákhoz tehát nem az, mint amit a rendszerek történetének egy bizonyos felfogása tételeztetne fel velünk. A filozófus nem azért kap korábban létező eszmék után, hogy egy magasabb szintézisbe olvassza, vagy hogy egy új eszmével kombinálja őket. Ez olyan, mintha azt hinnénk, hogy a beszédhez először szavakat kell ke-

resnünk, melyeket azután egy gondolat segítségével fűzünk egymáshoz. Az igazság az, hogy a szó és a mondat felett a mondatnál, sőt a szónál is sokkal egyszerűbb valami lebeg: egy értelem, mely inkább gondolati mozgás, mintsem gondolt dolog, inkább egy irány, mintsem egy mozgás. S ugyanúgy, ahogyan az embrionális életnek adott impulzus meghatározza az összejt sejtekre osztását, melyek a maguk részéről addig osztódnak, mígnem az egész szervezet kialakul, minden gondolkodó aktus jellegzetes mozgása odajuttatja ezt a gondolkodást, önmagának növekvő továbbosztása révén, hogy egyre jobban szétterüljön a szellem egymást követő szintjein egészen addig, mígnem eléri a beszéd szintjét. Itt egy mondat, vagyis korábban létező elemek egy csoportja révén fejeződik ki; de szinte önkényesen választhatja ki a csoport első elemeit, feltéve, hogy a többiek kiegészítik őket: ugyanaz a gondolat éppoly jól fejeződik ki a teljesen különböző szavakból összerakott különféle mondatokban, feltéve, hogy ezek között a szavak között ugyanaz a viszony áll fenn. Ilyen a beszéd folyamata. S ugyan csak ilyen a művelet, mellyel egy filozófia konstituálódik. A filozófus nem kiindul korábban létező eszmékből; hanem legfeljebb annyit mondhatunk, hogy hozzájuk érkezik. És amikor hozzájuk érkezik, akkor az ily módon a szelleme mozgása által magával ragadott eszme, új élettel telítődve, miként a szó, mely a mondattól kapja értelmét, többé már nem az, mint ami az örvénylésen kívül volt.

Ugyanilyen fajtájú viszonyt találnánk egy filozófiai rendszer és ama kor tudományos ismereteinek összessége között, amelyben a filozófus élt. A filozófia egy bizonyos felfogása azt szeretné, hogy a filozófus minden erőfeszítése az egyes tudományok eredményeinek egy nagy szintézisbe történő összefogására irányuljon. Persze, a filozófus hosszú időn keresztül volt az, aki az egyetemes tudományt birtokolta; s még ma is, amikor a különös tudományok sokasága, a módszerek különfélesége és komplexitása, az összegyűjtött tények óriási tömege lehetetlenné teszi az összes emberi ismeret egyetlen elmében történő felhalmozását, a filozófus az egyetemes tudomány embere marad, abban az értelemben, hogy ha többé már nem is tudhat mindent, még sincs semmi, aminek megtanulására ne kellene képessé tennie magát. De következik-e ebből, hogy feladata abban áll, hogy a kész tudományt hatalmába kerítse, az általánosság növekvő fokaira vezesse, és hogy sűrítésről sűrítésre haladva oda jusson el, amit a tudás egyesítésének neveztek? Engedtessek meg nekem, hogy különösnek találjam, hogy a tudomány nevében, a tudomány iránti tiszteletből javasolják nekünk a filozófia eme felfogását: nem ismerek ridegebbet a tudomány, sértőbbet a tudós számára. Hogyan?! Van egy ember, aki hosszú ideig mű-

veit egy bizonyos módszert és sok fáradsággal szerezte meg az eredményeit, aki most azt mondja nekünk: „a tapasztalat, melynek az okoskodás volt a segítségére, eddig a pontig vezetett; a tudományos megismerés itt kezdődik és itt végződik; ezek és ezek a végkövetkeztetéseim”; a filozófusnak pedig jogában állna ezt felelnie neki: „Nagyon helyes, adja át ezt nekem, s meglátja, mit fogok majd tudni belőle kihozni! Az ismeretet, amelyet hiányosan szállít nekem, ki fogom egészíteni. Amit mint elválasztottat ábrázol előttem, egyesíteni fogom. Ugyanazokkal a nyersanyagokkal (mivel magától értetődik, hogy az ön által megfigyelt tényekhez fogom magam tartani), ugyanazzal a fajtájú munkával (mivel nekem is, mint önnek, az indukcióra és a dedukcióra kell szorítkoznom), többet és jobbat fogok csinálni annál, mint amit ön csinált.” Különös egy elbizakodottság, csakugyan! Hogyan adhatna a filozófusi szakma annak, aki gyakorolja, olyan képességet, hogy a tudománynál messzebb jusson előre ugyanabban az irányban? Azt, hogy egyes tudósok másoknál hajlamosabbak előre szaladni, s az eredményeiket általánosítani (de szintén hajlamosabbak visszafordulni, s a módszereiket kritizálni), és hogy ezért, a szó e sajátos értelmében filozófusoknak mondják őket, valamint hogy egyébként minden tudománynak meg lehet és meg kell lennie az így értett filozófiájának, azt én vagyok az első, aki kész elfogadni. Csakhogy ez a filozófia még mindig tudomány, és aki műveli, még mindig tudós. Nem arról van már ugyanis szó, miként az imént, hogy a filozófiát a pozitív tudományok szintézisévé tegyük, s hogy azt állítsuk, egyedül a filozófiai szellem alapján magasabbra emelkedünk, mint a tudomány, ugyanazon tények általánosításában.

A filozófus szerepének ilyen felfogása igazságtalan lenne a tudomány szempontjából. De mennyivel igazságtalanabb ez a filozófiára nézve! Nem nyilvánvaló-e, hogy amikor a tudós az általánosítás és a szintézis útján egy bizonyos ponton megáll, akkor itt véget ér az, ameddig az objektív tapasztalat és a biztos érvelés megengedi nekünk, hogy előrehaladjunk? Ettől a pillanattól fogva, ha azt állítjuk, hogy messzebb jutunk ugyanebben az irányban, akkor nem abba helyezzük-e szisztematikusan magunkat, ami önkényes, vagy legalábbis feltételes? A filozófiából olyan általánosságok összességét csinálni, mely meghaladja a tudományos általánosítást, annyi, mint azt akarni, hogy a filozófus érje be a hihetővel, s hogy legyen elég a valószínű neki. Tudom jól, hogy a többség számára, akik messziről követik a vitáinkat, a mi tudományterületünk valóban azonos az egyszerű lehetőségével vagy legfeljebb a valószínűével; szívesen jelentenék ki, hogy a filozófia ott kezdődik, ahol a bizonyosság végződik. Ámde ki akarna közülünk egy ilyen helyzetet a filozófia számára? Kétségtelen, hogy nem minden

igazolt, s nem is igazolható egyformán abban, amit egy filozófia ad nekünk, a filozófiai módszer lényegéhez pedig hozzátartozik, hogy a szellem, bizonyos pillanatokban és bizonyos pontokon, kockázatokat vállaljon. Ámde a filozófus nem azért vállalja ezeket a kockázatokat, mert biztosítást kötött, s mert vannak dolgok, amelyekben megingathatatlanul bizonyosnak érzi magát. Abban a mértékben teszi őket nekünk bizonyossá, ha rajtunk a sor, amelyben közölni tudja velünk az intuíciót, melyből az erejét meríti.

Az igazság az, hogy a filozófia nem az egyes tudományok szintézise, s ha gyakran a tudomány területére téved is, ha időnként egyszerűbb szemléletbe fogja össze azokat a tárgyakat, amelyekkel a tudomány foglalkozik, akkor nem azért, hogy intenzívebbé teszi a tudományt, nem azért, hogy a tudomány eredményeit az általánosság magasabb fokára emeli. Nem lehetne helye két megismerési módnak, tudománynak és filozófiának, ha a tapasztalat nem két különböző aspektusban mutatkozna előttünk, egyrészt tényekhez hozzáadódó tények formájában, melyek nagyjából ismétlődnek, nagyjából mérhetőek, melyek végül az elkülönített sokszoroság és a térbeliség értelmében bontakoznak ki, másrészt egy kölcsönös áthatás formájában, mely tiszta tartam, ellenszegül a törvénynek és a mértéknek. A két esetben a tapasztalat tudatot jelent; az első esetben azonban a tudat kívül teljesedik ki és pontosan abban a mértékben teszi magát külsővé önmagához képest, amelyben az egymásnak külsődleges dolgokat észreveszi; a második esetben visszatér magába, megragadja és elmélyíti magát. Így a tulajdon mélységét fürkészve előbbre hatol-e az anyag, az élet, általában a valóság belsejében? Akkor lehetne ezt vitatni, ha a tudat mint járulék adódott volna hozzá az anyaghoz; de mi úgy véljük, megmutattuk, hogy egy ilyen feltételezés, bármely oldalát nézzük is, képtelen vagy hamis, ellentmond önmagának, vagy a tények mondanak ellent neki. Még akkor is vitatni lehetne, ha az emberi tudat, jóllehet rokonságban áll egy tágabb és magasabb rendű tudattal, távol lett volna tartva, s ha az embernek a természet valamelyik sarkában kellene tartózkodnia mint egy büntetésben lévő gyerekeknek. De nem így van! A világot kitöltő anyag és élet bennünk is megvan; a valamennyi dolgot működtető erőket magunkban érezzük; bármi legyen is a belső lényege annak, ami van, s ami keletkezik, mi vagyunk az. Ereszkedjünk tehát mélyre önmagunk belsejében: minél mélyebben lesz a pont, amelyet érintünk, annál erőteljesebb lesz a lökés, amely a felszínre küld vissza bennünket. A filozófiai intuíció ez az érintés, a filozófia ez a lendület. Amikor a mélyről jött lökés a külsőhöz térít vissza bennünket, akkor abban a mértékben fogunk csatlakozni a tudományhoz, amelyben a gondolkodásunk, szétforgácsolva magát, kiteljesedik. Az kell tehát, hogy a

filozófia példaként vegye a tudományt, s akkor egy úgynevezett intuitív eredetű eszme, melynek, magát felosztva és a felosztásait újból felosztva nem sikerül fednie a megfigyelt tényeket kint és a törvényeket, melyekkel a tudomány összeköti őket, amely nem képes még bizonyos általánosítások korrigálására és bizonyos megfigyelések kiigazítására sem, merő fantázia lenne; nem volna benne semmi közös az intuícióval. De, másrészt, azt az eszmét, melynek sikerül önmaga e szétforgácsolását pontosan alkalmaznia a tényekkel és a törvényekkel szemben, nem a külső tapasztalat egyesítésével nyertük; mert a filozófus nem eljutott az egységhez, hanem belőle indult ki. Természetesen egy olyan, egyidejűleg korlátozott és viszonylagos egységről beszélek, mint az, mely egy élőlényt vág ki a dolgok összességéből. Az a munka, amellyel a filozófus elsajátítani látszik a pozitív tudomány eredményeit csakúgy, mint az a művelet, amellyel egy filozófia látszólag összegyűjti magában a megelőző filozófiák töredékeit, nem szintézis, hanem analízis.

A tudomány a tevékenység segítője. És a tevékenység eredményre törekszik. A tudományos értelem azt tudakolja tehát, amit meg kell ahhoz tenni, hogy egy bizonyos óhajtott eredményt elérjünk, vagy általánosabban, hogy milyen feltételeket kell adnia magának ahhoz, hogy egy bizonyos jelenség létrejöjjön. Dolgok elrendezéséről újbóli elrendezésre, egyidejűségről egyidejűségekre halad. Szükségképpen elhanyagolja, ami időközben történik; vagy, ha törődik vele, akkor azért, hogy más elrendeződéseket - még mindig egyidejűségeket - vegyen benne szemügyre. A teljesen kész megragadására szánt módszerekkel általában nem léphet be abba, ami történik, nem követheti a mozgót, nem fogadhatja el a kibontakozást, ami a dolgok élete. Ez utóbbi a filozófus feladata. Miközben a mozgásról mozdatlan nézetek rögzítésére s annak mentén, ami nem ismétlődik, ismétlődések gyűjtésére kényszerült tudós (aki ügyel arra is, hogy célszerű módon azokra a folytonos szintekre ossza a valóságot, melyekre szét lett választva, hogy alá lehessen vetni az ember tevékenységének) kénytelen a természettel szemben csellel élni, addig a filozófus a természetet barátként kezeli. A tudomány szabálya az, amit Bacon tételezett: engedelmeskedni, hogy parancsolhassunk. A filozófus sem nem engedelmeskedik, sem nem parancsol; rokonszenvezni igyekszik.

A filozófia lényege, még mindig ebből a szempontból, az egyszerűség szelleme. Akár magában vagy a műveiben vizsgáljuk a filozófiai szellemet, akár a tudománnyal hasonlítjuk össze a filozófiát, vagy egy filozófiát más filozófiákkal vetünk össze, mindig úgy találjuk, hogy a bonyolultság felü-



letes, a konstrukció egy kellék, a szintézis egy látszat: a filozofálás egyszerű aktus.

Minél jobban behatolunk ebbe az igazságba, annál inkább hajtunk arra, hogy kihozzuk a filozófiát az iskolából, és az élethez közelítsük. Kétségtelen, hogy a közgondolkodás magatartása, ahogyan az érzékek struktúrájából, az értelemből és a nyelvből következik, közelebb áll a tudomány magatartásához, mint a filozófiáéhoz. Nem csupán azt értem ezen, hogy gondolkodásunk általános kategóriái ugyanazok, mint a tudományéi, hogy az érzékeink által a valóság folytonosságán keresztül kirajzolt utak azok, amelyeken a tudomány haladni fog, hogy az észlelés egy születőben lévő tudomány, a tudomány pedig felnőtt észlelés, és hogy a szokásos megismerés, valamint a tudományos megismerés, mindkettő a dolgokra irányuló tevékenységünk előkészítésére szánva, szükségképpen ugyanazon faj két, jöllehet nem egyenlő pontosságú és jelentőségű víziója. Amit főként mondani szeretnék az az, hogy a szokásos megismerés arra kényszerül, csakúgy, mint a tudományos megismerés, és ugyanazon okoknál fogva, hogy a dolgokat szétporlasztott időben ragadja meg, ahol tartam nélküli pillanat lép egy pillanat helyébe, mely nem tart jobban. Számára a mozgás helyzetek sora, a változás egy sor minőség, a kibontakozás általában állapotok sorozata. A mozgatlanságból indul ki (mintha a mozgatlanság más dolog is lehetne, mint látszat, mely ahhoz a sajátos hatáshoz hasonlítható, amit egy mozgató idéz elő egy másik mozgaton, amikor egymáshoz vannak igazítva) és mozgatlanságok ügyes elrendezésével újra összeállítja a mozgás utánzatát, melyet a mozgás helyébe állít: gyakorlatilag kényelmes, ám elméletileg képtelen, valamennyi ellentmondással, valamennyi hamis problémával viselős művelet, amellyel a metafizika és a kritika találja magát szembe.

De pontosan azért, mert a hétköznapi ész itt fordít hátat a filozófiának, elég lesz, hogy hirtelen fordulatot érzünk el nála ezen a ponton ahhoz, hogy visszahelyezzük a filozófiai gondolkodás irányába. Kétségtelen, hogy az intuíció különböző intenzitású fokokat, a filozófia pedig különböző mélységű fokokat foglal magában; de a szellem, melyet visszavezettünk a valóságos tartamra, már intuitív életet él és a dolgokról való ismerete már filozófia. Pillanatok diszkontinuitása helyett, melyek egymást helyettesítik a végtelenül felosztott időben, a valóságos idő folyamatos folyékonyságát fogja észlelni, mely osztatlanul folyik. Felületi állapotok helyett, melyek felváltva fednének egy közömbös dolgot, s melyek a jelenségnek a szubsztanciával való titokzatos kapcsolatát tartanák fenn, egy és ugyanazt a vál-

tozást fogja megragadni, ami egyre tovább nyúlik, akár egy dallamban, ahol minden kibontakozás, de ahol a kibontakozásnak, lévén szubsztanciális, nincsen szüksége hordozóra. Minél több a tehetetlen állapot, annál több a halott dolog; csak a mozgékonyosság az, amiből az élet állandósága áll. Ez a fajta szemlélet, melyben a valóság folyamatosként és oszthatatlanként jelenik meg, jár azon az úton, mely a filozófiai intuícióhoz vezet.

Mert ahhoz, hogy eljussunk az intuícióhoz, nem szükséges az érzékek és a tudat területén kívülre mennünk. Kant tévedése az volt, hogy ezt hitte. Miután döntő érvekkel bebizonyította, hogy semmilyen dialektikus erőfeszítés sem vezet soha bennünket a külvilágba, és hogy egy eredményes metafizika szükségképpen intuitív metafizika lenne, hozzátette, hogy az intuíció hiányzik belőlünk és ez a metafizika lehetetlen. Az lenne, csakugyan, ha nem lenne más idő, sem más változás azoknál, melyeket Kant vett észre és amelyekkel, úgy tarjuk egyébként, hogy dolgozunk van; mert szokásos észlelésünk nem tud az időből kilépni, sem más dolgot megragadni, mint a változást. De az idő, amelybe természet szerint bele vagyunk helyezve, a változás, melynek látványával rendszerint szolgálunk magunknak, olyan idő és olyan változás, melyeket az érzékeink és a tudatunk porrá törtek, hogy megkönnyítsék a dolgokra irányuló cselekvésünket. Csináljuk vissza, amit tettek, vezessük vissza észlelésünket a kezdeteihez, s akkor majd egy új típusú megismerésre teszünk szert, anélkül, hogy szükségünk lett volna újabb képességekhez folyamodnunk.

Ha ez a megismerés általánossá válik, nem csupán a spekuláció fog hasznot húzni belőle. A mindennapi élet is felhevíülhetne és megvilágosodhatna tőle. Mert a világ, amelybe érzékeink és tudatunk szokásosan bevezetnek bennünket, már csak árnyéka magának; és hideg, mint a halál. Minden a nagyobb kényelmünk kedvéért van benne elrendezve, de minden egy szüntelenül újrakezdődni látszó jelenben van; és mi magunk is mesterségesen egy nem kevésbé mesterséges univerzum képéhez vagyunk hozzászoktatva, a pillanatnyiségben észleljük magunkat, a múlttól mint kiküszöböltről beszélünk, az emlékből egy különös, mindenesetre idegen ténnyel látunk, olyan segítséget, melyet az anyag kölcsönöz a szellemnek. Ellenkezőleg, ragadjuk meg magunkat olyannak, amilyenek vagyunk, sűrű, ráadásul rugalmas jelenben, melyet végtelenül tágíthatunk hátrafelé, egyre távolabb nyomva vissza a bennünket önmagunk elől elleplező védőernyőt. Ragadjuk meg a külvilágot olyannak, amilyen, nem csupán a felületen, a jelen pillanatban, hanem mélységben, a közvetlen múlttal együtt, mely szorítja és átviszi rá a lendületét; egyszóval szokjunk hozzá, hogy minden dolgot *sub specie durationis* lássunk: a megmerevedett azonnal elernyed,

a szendergő felébred, a halott feltámad felélénkített észlelésünkben. Azokat a kielégüléseket, amelyeket a művészet mindig csak a természet és a szerencse kiváltságosainak, s azoknak is csak nagy ritkán nyújt, az ily módon értett filozófia mindannyiunk számára, minden pillanatban kínálja, életet öntve a minket körülvevő fantomokba és új életre keltve bennünket is. Ezzel a tudomány kiegészítőjévé válik, a gyakorlatban csakúgy, mint a spekulációban. Alkalmazásaival a tudomány, mely csak a létezés kényelmét célozza, megígéri nekünk a jólétet, és a gyönyört is tetejébe. A filozófia azonban máris örömet szerezhet nekünk.

# A VÁLTOZÁS ÉSZLELÉSE

Az Oxfordi Egyetemen  
1911. május 26-án és 27-én tartott előadások

## ELSŐ ELŐADÁS

Első szavaim a köszönet szavai lesznek az Oxfordi Egyetemen a nagy megtiszteltetésért, melyben általam részesített engem, hogy meghívott ide előadni. Mindig úgy képzeltem magam elé Oxfordot, mint a ritka szentélyek egyikét, ahol kegyesen ápolva és minden nemzedék által a következőnek átadva őrződik meg az antik gondolkodás fénye és melegsége. De azt is tudom, hogy ez az antikvitáshoz való kötődés nem akadályozza az Önök Egyetemét abban, hogy nagyon modern és nagyon eleven legyen. Közelebb-ről, ami a filozófiát illeti, meglepődve látom, hogy mennyire mélyen és mennyire eredetien tanulmányozzák itt az ókori filozófusokat (nemrégiben az egyik legkiválóbb tanárunk nem újította-e meg lényeges pontokon az ideák platóni elméletének interpretációját?), és másrészt, hogy Oxford mennyire a filozófiai mozgalom előőrse az igazság természetének két szélsőséges felfogásával: a teljes racionalizmussal és a pragmatizmussal. A jelen és a múlt e szövetsége minden területen termékeny: sehol nem inkább az, mint a filozófiában. Persze, valami újat kell létrehoznunk, és az idő talán már el is jött, hogy erről teljesen számot adjunk; de az, hogy új, nem jelenti szükségszerűen azt, hogy forradalmi. Tanulmányozzuk inkább a régieket, itatódjunk át a szellemiségükkel, és erőnkhez mérten igyekezzünk megtenni azt, amit ők maguk is megtennének, ha köztünk élnének. Beavtva a mi tudományunkba (nem csupán azt mondom, hogy a matematikánkba és a fizikánkba, ami talán nem változtatná meg radikálisan a gondolkodásmódjukat, hanem főként a biológiánkba és a pszichológiánkba), az általuk elértekhez képest nagyon különböző eredményekre jutnának. Ez az, ami főként meglep ama probléma, a változása vonatkozásában, melynek kifejtésére vállalkoztam Önök előtt.

Azért választottam ezt, mert döntőnek tartom, s mert úgy vélem, hogy ha meg lennénk győződve a változás valóságáról, és ha erőfeszítéseket tennénk a megragadására, akkor minden leegyszerűsödne. Azok a filozó-

fiatalsági nehézségek, melyeket meghaladhatatlanoknak ítélünk, eltűnnének. Nem csupán a filozófia nyerne vele, hanem életünk is a mindennapokban - akarom mondani a benyomás, melyet a dolgok tesznek ránk, valamint az értelmünk, az érzékiségünk és az akaratunk dolgokra való reakciója - továbbfejlődnének általa és mintegy átváltoznának. Ez azért van így, mert rendszerint látjuk ugyan a változást, de nem vesszük észre. Beszélünk a változásról, de nem gondolunk rá. Azt mondjuk, hogy létezik a változás, hogy minden változik, hogy a változás a dolgok törvénye maga: igen, mondjuk és ismételjük; de ezek csak szavak, és úgy okoskodunk, és úgy filozofálunk, mintha a változás nem létezne. Ahhoz, hogy elgondoljuk és meglássuk, egy egész lepelnyi előítéletet kell eltávolítanunk, egyesek mesterességek, melyeket a filozófiai spekuláció teremtett, mások természetesk a hétköznapi értelemben. Úgy gondolom, végül majd egyetértésre fogunk jutni ebben, s létre fogunk ekkor hozni egy filozófiát, amelyben mindenki együttműködik, mindenki megérti egymást. Ezért két vagy három olyan pontot szeretnék rögzíteni, amelyekre vonatkozóan az egyetértés számomra már meglévőnek tűnik; és fokozatosan ki fog majd terjedni a többire is. Első előadásunk kevésbé fog tehát magára a változásra vonatkozni, mint inkább egy olyan filozófia általános vonásaira, amely a változás intuícijához kötődik.

Itt van először is egy pont, amelyre vonatkozóan mindenki egyet fog érteni. Ha az érzékeknek és a tudatnak korlátlan hatótávolsága lenne, ha az anyag és a szellem kettős irányultságában az észlelés képessége határtalan lenne, akkor nem lenne szükségünk elképzelésre, mint ahogyan okoskodásra sem. Az elképzelés kényszermegoldás, amikor nincsen adva észlelés, az okoskodás pedig arra szolgál, hogy kitöltse az észlelés űrjeit vagy kiterjessze a hatótávolságát. Nem tagadom az elvont és általános eszmék hasznosságát - csakúgy, mint ahogyan a bankjegyek értékét sem vitatom. Ámde ahogyan a bankjegy csak egy ígéret az aranyra, ugyanúgy egy elképzelés csak az esetleges észlelések miatt értékes, amelyeket képvisel. Természetesen nem csupán egy dolog, egy minőség vagy egy állapot észleléséről van szó. Felfoghatunk egy rendet, egy harmóniát és általánosabban egy *igazságot*, amely ekkor *valósággá* válik. Azt mondom, egyetértünk ebben a pontban. Csakugyan mindenki megállapíthatta már, hogy a legleleményesebben összeállított elképzelések és a legtudósabb módon felállított érvelések kártyavárként omlanak össze azon a napon, amelyen egy tény - egyetlen valóságosan észlelt tény - összeütközésbe kerül ezekkel az elképzelésekkel és érvelésekkel. Nincs egyébként egyetlen metafizikus, egyetlen teológus sem, aki ne lenne kész azt állítani, hogy tökéletes lény

az, aki minden dolgot intuitív módon ismer, anélkül, hogy áthaladt volna az okoskodáson, az absztrakción és az általánosításon. Nincs tehát nehézség az első pontot illetően.

Még kevésbé lesz ilyen a második vonatkozásában, ami a következő. Észlelési képességeink elégtelensége - elképzelo- és érvelőképességeink által megállapított elégtelensége - az oka a filozófiának. A tanítások története bizonyítja ezt. Görögország legrégebb gondolkodóinak elképzélései persze nagyon közel álltak az észleléshez, mert egy érzéki elemmel, mint amilyen a víz, a levegő vagy a tűz, tették teljessé a közvetlen érzékelést. Ámde mihelyt az eleai iskola filozófusai a változás fogalmát bírálták, kimutatták, vagy kimutatni vélték annak lehetetlenségét, hogy ennyire közel maradjunk az érzékek adottságaihoz, a filozófia azon az „érzékfeletti” világhoz vezető úton indult el, amelyen azóta is haladt: a dolgokat ezentúl tiszta „eszmékkel” kellett magyarázni. Igaz, hogy az ókori filozófusok számára az intelligibilis világ azon a világon kívül és felette helyezkedett el, melyet érzékeink és tudatunk észrevesznek: észlelési képességeink csak a mozdulatlan és örök ideák által a térbe és időbe kivetített árnyékokat mutattak nekünk. A modernek szerint épp ellenkezőleg, ezek a lényegek konstitutívak az érzéki dolgok számára; valódi szubsztanciák, melyeknek a jelenségei csak a felszíni kérget alkotják. Ámde régiek és modernek mind megegyeznek abban, hogy a filozófiában az észleletnek a fogalommal való helyettesítését látják. Érzékeink és tudatunk elégtelenségétől mindnyájan a szellem képességeihez fordulnak, melyek már nem észleletiek, akarom mondani az elvonatkoztató, általánosító és érvelő funkciókhoz.

Ebben a második pontban is megegyezhetünk tehát. Nos, a harmadikhoz jutok most, amely, gondolom, ugyancsak nem fog vitát kelteni.

Ha ilyen a filozófiai módszer, akkor nincs, nem lehet egy filozófia, mint ahogyan egy tudomány van; ellenkezőleg, mindig annyi különböző filozófia lesz, ahány eredeti gondolkodó fordul elő. Hogyan is lenne ez másképp? Akármilyen elvont legyen is egy felfogás, mindig egy észlelésben van a kiindulópontja. Az értelem kombinál és szeparál; elrendez, szétrendez, összehangol; de nem teremt. Anyag kell neki és ez az anyag nem jöhet csak az érzékekből vagy a tudatból. Egy filozófia tehát, mely a valóságot tiszta ideákkal építi fel vagy teszi teljessé, csak annyit csinál, hogy konkrét észleléseink összességéhez odacsúsztatja vagy melléje teszi, kidolgozva, elvékonyítva, megfinomítva, ezáltal elvont és általános fogalommal átalakítva az egyiket vagy a másikat közülük. De a választásban, amelyet ezzel a privilegiált észleléssel művel, mindig van valami önkényes, mert a pozitív tudomány mindazt kivette számára, ami a különböző dolgokban vitat-

hatatlanul közös, a *menyiséget*, s ekkor nem marad már a filozófia számára csak a minőség területe, ahol minden heterogén mindennel, és ahol egy rész soha nem képviseli, csak vitatható, ha nem önkényes dekrétum következtében az egészet. Ezzel a dekrétummal mindig szembe lehet helyezni másokat. És jócskán támadnak majd különböző filozófiák, különböző fogalmakkal felfegyverezve. A végtelenségig fognak küzdeni egymással.

Nos, egy kérdés vetődik fel ekkor, melyet lényegesnek tartok. Mivel minden tisztán fogalmi filozófiai kísérlet ellentétes próbálkozásokat hív életre, s mivel a tiszta dialektika terén nincs rendszer, amellyel ne állíthatnánk szembe egy másikat, maradjunk-e ezen a terepen vagy nem kelene-e inkább (anélkül, hogy - ez magától értetődik - lemondanánk a fogalmi és érvelő képességek gyakorlásáról) az észleléshez visszatérni, elérni, hogy ez kinyúljon és kiterjedjen? Azt mondtam, hogy a természetes észlelés elégtelensége hajtotta a filozófusokat arra, hogy az észlelést a fogalmisággal egészítsék ki - ez utóbbinak kell az érzékek vagy a tudat adott-ságai közötti intervallumokat kitölteni s ezáltal a dolgokról való megismerésünket egyesíteni és rendszerezni. A tanítások vizsgálata azonban azt mutatja, hogy a fogalmi képesség, abban a mértékben, amelyben előrehalad ebben az integrációs munkában, arra kényszerül, hogy nagyszámú minőségi különbséget kiküszöböljön a valóságból, részben kikapcsolja az észleleteinket, elszegényítse a világegyetemről való konkrét nézetünket. Ugyancsak azért, mert minden filozófus - akarva, nem akarva, rá van szorulva, hogy így járjon el - ellentétes filozófiákat támaszt, melyek mind-egyikéhez tartozik valami abból, amit az előbbi elhagyott. A módszer tehát a céllal szembe megy: elméletben ki kellett terjesztenie és ki kellett egészítenie az észlelést; valójában azt kell követelnie egy csomó észleléstől, hogy tűnjön el, azért, hogy ez vagy az közülük a többiek képviselőjévé válhasson. - Ámde tételezzük fel: ahelyett, hogy fölébe akarnánk emelkedni a dolgokról való észlelésünknek, elmerültünk benne, hogy elmélyítsük és kiszélesítsük. Tételezzük fel, hogy bevezettük ide az akaratunkat, és hogy ez az akarat, kitágulva, kitágítja a dolgokról való szemléletünket is. Ez alkalommal egy olyan filozófiát fogunk nyerni, amelyben semmi nem lenne feláldozva az érzékek és a tudat adottságaiból: egyetlen minőség, a valóság egyetlen aspektusa sem helyettesítené a többit azzal az ürüggyel, hogy megmagyarázza. De főként egy olyan filozófiánk lenne, amellyel nem állíthatnánk szembe másokat, mert semmit nem hagyna magán kívül, amit a többi tanítás összeszedhetett volna: mindent megragadna. Mindent megragadna, ami adva van, sőt többet is, mint ami adva van, mert a filozófia rendkívüli erőfeszítésre szólítva fel az érzékeket és a tudatot, többet szol-

gáltattak volna ki neki, mint amennyit természet szerint nyújtának. A különböző fogalmakkal felfegyverzett, egymással harcban álló rendszerek sokféleségét egy tanítás egysége váltaná fel, mely képes az összes gondolkodót ugyanabban az észlelésben összebékíteni - észlelésben, amely, hála a filozófusok közös irányban egyesült erőfeszítésének, fokozatosan kitágulna.

Ellene vetik majd, hogy ez a kitágulás lehetetlen. Hogyan is lehetne azt követelni a testi szemektől vagy a szellemi szemektől, hogy többet lássanak, mint amennyit látnak? A figyelem pontosíthat, megvilágíthat, megerősíthat: de azt, ami nem volt ott először az észleleti mezőben, nem hozhatja felszínre. Íme, az ellenvetés. - Úgy véljük, hogy a tapasztalat cáfolja ezt. Valójában évszázadok óta vannak emberek, akiknek a funkciója pontosan az, hogy lássanak, és velünk is láttassák, amit természetes módon nem veszünk észre. Ők a művészek.

Mire törekszik a művészet, ha nem arra, hogy olyan dolgokat mutasson a természetben és a szellemben, rajtunk kívül és bennünk, melyek nem ötlenek szembe világosan érzékeinknek és tudatunknak? A költő és a regényíró, aki egy lelkiállapotot fejez ki, természetesen nem ő teremti azt meg teljesen; nem is értenénk őket, ha nem figyeltük volna meg magunkban egy bizonyos pontig azt, amit ők egy másíkról mondanak nekünk. Abban a mértékben, amelyben szólnak hozzánk, érzelmi és gondolati árnyalatok tűnnek elő bennünk, melyek régóta ott lehettek ugyan, de amelyek láthatatlanok maradtak: mint a fénykép, melyet még nem merítettek bele a folyadékba, mely előhívja. A költő ez az előhívó. A művész funkciója azonban sehol nem mutatkozik meg olyan világosan, mint abban a művészetben, amely a legnagyobb teret juttatja az utánzásnak, azaz a festészetben. A nagy festők azok az emberek, akikhez visszamegy a dolgok egy bizonyos szemlélete, mely valamennyi ember szemléletévé vált, vagy fog majd válni. Egy Corot, egy Turner, hogy csak őket idézzük, számos olyan aspektust vettek észre a természetben, amelyeket mi nem jegyeztünk meg. - Azt mondják-e majd, hogy ők nem megláttak, hanem teremtettek, hogy képzeletük termékeit nyújtották át nekünk, hogy azért fogadjuk el kitalálásaikat, mert tetszenek nekünk, és hogy egyszerűen csak szórakozunk, amikor a természetet azon a képen keresztül nézzük, melyet a nagy festők rajzoltak róla nekünk? - Ez igaz, egy bizonyos mértékig; de ha kizárólag csak így lenne, akkor miért mondanánk bizonyos művekről - a mesterekéről - hogy *igazak*? Hol lenne a különbség a nagy művészet és a merő fantázia között? Mélyítsük el, amit egy Turner vagy egy Corot előtt érzünk: úgy találjuk majd, hogy ha elfogadjuk és csodáljuk őket, akkor azért, mert már észlel-



tünk valamit abból, amit nekünk mutatnak. De csak észleltük, anélkül, hogy észrevettük volna. Ez egy ragyogó és tűnő látomás volt a számunkra, mely elveszett ama hasonlóképpen ragyogó, hasonlóképpen tűnékeny látomások tömegében, melyek mint „*clissolving wiews*” borítják el egymást szokásos tapasztalatunkban és alkotják, kölcsönös interferenciájuk révén, azt a halvány és színtelen szemléletet, amellyel szokásosan bírunk a dolgokról. A festő elszigetelte; oly jól rögzítette a vásznon, hogy nem akadályozhatjuk meg ezentúl, hogy észrevegyük, amit ő maga látott meg a valóságban.

A művészet elegendő lenne tehát ahhoz, hogy megmutassa nekünk: az észlelőképessegek kiterjesztése lehetséges. De hogyan megy ez végbe? - Jegyezzük meg, hogy a művész mindig is egy „idealistának” számított. Ezen azt értjük, hogy nálunk kevésbé törődik az élet anyagi és pozitív oldalával. Ő a szó eredeti jelentésében véve „szórakozott”. Miért sikerül több dolgot látnia a valóságban, jobban elszakadva attól? Nem értenénk ezt meg, ha a szemlélet, amellyel a külső tárgyakról és magunkról általában rendelkezünk, nem olyan szemlélet lenne, hogy a valósághoz való kötődésünk, az a szükséglet, hogy éljünk és cselekedjünk, a beszűkítésére és a kiüresítésére bírjon rá bennünket. Csakugyan, könnyű lenne megmutatni, hogy minél inkább el vagyunk foglalva az étellel, annál kevésbé vagyunk hajlamosak szemlélni, és hogy a tevékenység szükségletei korlátozni törekednek a szemlélet területét. Nem mehetek bele e kérdés igazolásába; úgy vélem, sok pszichológiai és pszichofiziológiai kérdést világítana meg új világossággal, ha elismernék, hogy az elkülönített észlelést egyszerűen csak a gyakorlati élet szükségletei vágják ki egy tágabb együttesből. Szeretünk, a pszichológiában és másutt, a résztől az egész felé haladni, és szokásos magyarázati rendszerünk abban áll, hogy mentális életünket egyszerű elemekből ideálisan felépítjük, majd abban, hogy feltételezzük, ezen elemek egymással való összetétele valóságosan létrehozta mentális életünket. Ha a dolgok így történnének, akkor észlelésünk csakugyan kiterjeszthetetlen lenne; bizonyos meghatározott (meghatározott mennyiségű) anyag összeillesztéséből állna, és nem találnánk benne soha mást, mint amit először elhelyeztek benne. Ámde a tények, amikor olyannak vesszük őket, amilyenek, anélkül a hátsó gondolat nélkül, hogy a szellemet mechanikusan magyarázzuk, akkor egy egészen más értelmezést sugallnak. A szellem állandó erőfeszítését mutatják nekünk, a normális pszichológiai életben, hogy korlátozza horizontját, hogy elforduljon attól, ami anyagi érdekében áll, hogy ne lássa.

Mielőtt filozofálnánk, élnünk kell; és az élet megköveteli, hogy szemelenzőt tegyünk fel, hogy ne nézzünk se jobbra, se balra vagy hátra, hanem egyenesen magunk elé, abba az irányba, amelybe haladnunk kell. Megismerésünk, ahelyett, hogy egyszerű elemek fokozatos egyesítésével jönne létre, hirtelen szétválasztás következménye: virtuális megismerésünk végtelenül tágas mezejéről mindazt összeszedtük, ami a dolgokra irányuló tevékenységünket érdekli, hogy aktuális megismerést csináljunk belőlük. Úgy tűnik, hogy az agy e kiválasztó munka érdekében van megszerkesztve. Gond nélkül mutatnánk ezt ki az emlékezet műveleteit illetően. Múltunk, ahogyan a következő előadásunkban látni fogjuk, szükségszerűen, automatikusan megőrződik. Teljes egészében megmarad. Gyakorlati érdekünk azonban az, hogy eltávolítsuk, vagy legalábbis ne fogadjuk el belőle csak azt, ami megvilágíthatja, vagy többé-kevésbé hasznosan kiegészítheti a jelen helyzetet. Az agy e választás végrehajtására szolgál: aktualizálja a hasznos emlékeket, a tudat mélyén tartja meg azokat, melyek nem szolgálnának semmire. Ugyanezt mondanánk az észlelésről. A tevékenység segítőjeként a valóság egészében elszigeteli azt, ami bennünket érdekel; nem annyira magukat a dolgokat, mint a hasznot mutatja nekünk, amelyet belőlük húzhatunk. Előre osztályokba sorozza, előre beskatulyázza őket; alig vetünk pillantást a tárgyra, elég tudnunk, hogy melyik kategóriába tartozik. Olykor-olykor azonban, szerencsés véletlen folytán, emberek bukkanak fel, akiknek az érzékei vagy a tudata kevésbé csatlakozik az élethez. A természet elfelejtette hozzákötni észlelési képességüket a cselekvési képességükhöz. Amikor egy dolgot néznek, akkor önmagáért látják, és már nem a maguk kedvéért. Már nem egyszerűen a cselekvés céljából észlelnek; az észlelésért észlelnek - ingyen, kedvtelésből. Önmaguk bizonyos oldala által, akár a tudatuk, akár az egyik érzékük révén mint elszakítottak *születnek*; és aszerint, hogy ez az elszakadás ezé vagy azé az érzéké vagy a tudaté, festők vagy szobrászok, zenészek vagy költők lesznek. A valóság közvetlenebb szemléletét találjuk tehát a különböző művészetekben; és mert a művész kevésbé gondol arra, hogy használja az észleletét, azért észlel nagyobb számban dolgokat.

Nos, amit a természet időről időre, szórakozottságból tesz meg, néhány kivételezett kedvéért, azt a filozófia, hasonló témában, nem kísérrelhetné-e meg, más értelemben és más módon, mindenki számára? A filozófia feladata nem az lenne-e itt, hogy, figyelmünk bizonyos elmozdítása révén, a valóság teljesebb észleléséhez vezessen el bennünket? Arról van szó, hogy ezt a figyelmet *elfordítsuk* a világegyetem gyakorlatilag érdekes oldalától,

és visszafordítsuk afelé, ami nem szolgál semmire. A figyelemnek ez a megfordítás maga lenne a filozófia.

Első megközelítésre úgy tűnik, hogy ez már régóta megtörtént. Nem egy filozófus jelentette ki valójában, hogy el kellett fordulnia a filozofálás-hoz, és hogy a spekuláció a cselekvés fordítottja. Az imént a görög filozófusokról beszéltünk: senki sem fejezte ki ezt a gondolatot nagyobb erővel, mint Plótinosz. „Minden tevékenység, mondta (és azt is hozzátette, „minden előállítás”) a kontempláció meggyengülése” (*navraxov ô>j àvevçijao/ucv n/v nou/oiçxai* <sup>T. l'</sup> *rpàÇiv i) áoQéveiv dccopiaçt) napayoXobOi/|ja*). És, Platón szelleméhez híven, azt gondolta, hogy az igaz felfedezése a szellem megfordulását (*ÉnioTpoz*)) követeli, mely leválik az e világ látszatairól, és a túlvilág valóságaihoz kötődik: „Meneküljünk a mi kedves hazánk felé!” - De, mint látjuk, „menekülésről” volt szó. Pontosabban Platón és mindazok számára, akik így értették a metafizikát, az életről való leválás és a figyelem eltérése abban áll, hogy rögtön egy olyan világba kerülnek, mely különbözik attól, amelyben élünk, és hogy más észlelési képességeket keltenek életre, mint az érzékek és a tudat. Nem hitték azt, hogy a figyelemnek ez az időmítása leggyakrabban abban állhatott volna, hogy leveszik róla a szemelenzőt, hogy leszoktatják a beszűkülésről, amit az élet követelményei erőltetnek rá. Nem ítélték úgy, hogy a metafizikusnak, legalábbis elmélkedései fele részében, továbbra is azt kell néznie, amit mindenki néz: nem, mindig valami más felé kell fordulni. Innen van az, hogy változatlanul különböző szemléletekre hívnak fel, mint amelyeket mi használunk minden pillanatban a külvilág és önmagunk megismerésében.

És pontosan azért, mert vitatta e transzcendens képességek létezését, hitte Kant a metafizikát lehetetlennek. *A tiszta ész kritikájának* egyik legfontosabb és legmélyebb gondolata az: hogy, ha a metafizika lehetséges, akkor szemlélet, nem pedig dialektika révén az. A dialektika szembenálló filozófiákhoz vezet bennünket; az antinómiák téziséét éppúgy bizonyítja, mint az antitéziséét. Egyedül egy magasabb rendű intuíció (amit Kant „intellektuális” intuíciónak nevez), azaz a metafizikai valóság *észlelése* tenné lehetővé a metafizika létrejövését. A kanti *Kritika* legvilágosabb eredménye így annak megmutatása, hogy csak szemlélet útján lehet behatolni a túlvilágba, és hogy e területen egy tanítás annyit ér csak, amennyi észlelést tartalmaz. Vegyük elő ezt az észlelést, elemezzük, alkossuk újra, forgassuk összevissza, minden irányban, vessük alá a legmagasabb intellektuális kémia legszubtilisabb műveleteinek, soha nem vonunk ki az olvasztótégelyből mást, csak azt, amit belehelyeztünk; ennyi meg ennyi szemléletet

vezettünk oda be, ennyit meg ennyit fogunk megtalálni belőle, és az okoskodás egyetlen lépéssel sem visz *túl* azon, amit először észleltünk. Ez az, amit Kant a legnagyobb világossággal tisztázott; s véleményem szerint ez a legnagyobb szolgálat, amit a spekulatív filozófiának tett. Végérvényesen megállapította, hogy ha a metafizika lehetséges, akkor ez nem lehet, csak egy intuíciós erőfeszítés révén. - Csakhogy miután bebizonyította, hogy egyedül az intuíció lenne képes metafizikát adni nekünk, hozzátette: ez az intuíció lehetetlen.

De miért ítélte ezt lehetetlennek? Pontosan azért, mert úgy képzelte el ezt a típusú szemléletet - akarom mondani a „magánvaló” valóság szemléletét - mint ahogyan Plótinosz képzelte el, mint általában azok képzeleték, akik a metafizikai intuícióra hivatkoztak. Mindnyájan olyan megismerőképeséget értettek ezen, amely radikálisan különbözött a tudattól csakúgy, mint az érzékektől, s amely még az ellenkező irányba is lenne terelve. Mindnyájan azt hitték, hogy elszakadni a gyakorlati élettől annyi, mint hátat fordítani neki.

Miért hitték ezt? Miért osztozott Kant, az ellenfelük, a tévedésükben? Miért ítélték így mindnyájan (leszámítva, hogy ellentétes következtetések voltak le belőle), az előbbieket rögtön egy metafizikát konstruálva, az utóbbi a metafizikát lehetetlennek nyilvánítva?

Azért hitték így, mert azt képzeleték, hogy érzékeink és tudatunk a mindennapi életbeli működésük során közvetlenül megragadtatják velünk a mozgást. Azt hitték, hogy érzékeink és tudatunk révén, miközben úgy működnek, ahogyan rendszerint működnek, valóságosan észrevesszük a változást a dolgokban és a változást magunkban. Minthogy tehát vitathatatlan, hogy érzékeink és tudatunk szokásos adottságait követve a spekuláció szférájában megoldhatatlan ellentmondásokhoz jutunk, arra a következtetésre jutottak ebből, hogy az ellentmondás belsőleg tartozik hozzá magához a változáshoz, s hogy kivonják magukat ezen ellentmondás alól, ki kell lépniük a változás szférájából, és felül kell emelkedniük az időn. Ez az alapja a metafizikusok gondolkodásának, mint ahogyan azokénak is, akik, Kanttal együtt, tagadják a metafizika lehetőségét.

A metafizika, csakugyan, az eleai Zénón változásra és mozgásra vonatkozó érveiből született meg. Zénón az, aki, miután felhívta a figyelmet annak képtelenségére, amit ő mozgásnak és változásnak nevezett, arra készítette a filozófusokat - legelőször Platont - hogy az igazi és összefüggő valóságot abban keressék, ami nem változik. S éppen azért, mivel Kant azt hitte, hogy érzékeink és tudatunk ténylegesen egy igazi időben, akarom mondani, egy szüntelenül változó időben működnek, egy tartamban, mely

tart, s mivel, másrészt, számot vetett érzékeink és (általa egyébként jóval az erőfeszítése transzcendens vége előtt megállított) tudatunk szokásos adottságainak viszonylagosságával, a metafizikát lehetetlennek ítélte egy teljesen más szemlélet nélkül, mint amilyen az érzékeké és a tudaté. Szemlélet nélkül, melynek egyébként semmilyen nyomát sem találta az embernél.

Ámde ha mi megállapíthattuk, hogy amit mozgásnak és változásnak tekintettek, először Zénón, majd általában a metafizikusok, sem nem változás, sem nem mozgás, hogy a változásból azt tartották meg, ami nem változik, és a mozgásból azt, ami nem mozog, hogy a mozgás és a változás közvetlen és teljes észlelésének vették ezen észlelés kikristályosodását, a gyakorlat érdekében történő megszilárdulást - és ha megmutathattuk, másrészt, hogy amit Kant magának az időnek vett, olyan idő, mely nem folyik, nem is változik, nem is tart, akkor ahhoz, hogy kivonjuk magunkat olyan ellentmondások alól, amilyeneket Zénón jelzett, és megszabadítsuk hétköznapi megismerésünket a relativitástól, amellyel Kant szerint meg van verve, nem kell kilépni az időből (már kiléptünk belőle!), nem kell megszabadulni a változástól (már nagyon is megszabadultunk tőle!), ellenkezőleg, újból az eredeti mozgékonyosságukban kell megragadni a tartamot és a változást. Ekkor nem csupán azt fogjuk látni, hogy nagyon sok nehézség esik és eltűnik nem egy probléma: észlelő képességünk kiterjesztésével és felébresztésével, s talán (bár pillanatnyilag nincsen szó ilyen magasságokba való emelkedésről) egy meghosszabbítással, melyet a kivételes lelkek intuíciójának adnak, visszaállítanánk a folytonosságot ismereteink összességében - folytonosságot, mely nem lenne többé hipotetikus vagy konstruált, hanem megtapasztalt és átélt. Lehetséges-e ilyen típusú munka? Ezt fogjuk együtt keresni második előadásunkban, legalábbis ami a környezetünk megismerését illeti.

## MÁSODIK ELŐADÁS

Tegnap oly kitartó figyelmet tanúsítottak irántam, hogy nem szabad meglepődniük, ha ma kísértést érzek visszaélni vele. Egy heves erőfeszítés megtételét fogom mindjárt kérni önöktől, hogy eltávolítsunk néhány mesterséges sémát azok közül, melyeket, tudunkon kívül, a valóság és magunk közé helyezünk. Arról van szó, hogy szakítsunk bizonyos gondolkodási és észlelési szokásokkal, melyek természetessé váltak számunkra. Vissza kell térni a változás és a mozgékonyság közvetlen észleléséhez. Első eredménye

ez ennek az erőfeszítésnek. *Minden változást, minden mozgást mint abszolút oszthatatlant képzelünk el.*

Kezdjük a mozgással. Kezem az  $A$  pontban van. Átviszem 5 pontba, miközben átszelem az  $AB$  intervallumot. Azt mondom, hogy ez az  $A$ -ból 5-be történő mozgás egyszerű dolog.

De ez az, amiről mindegyikünknek megvan a közvetlen észlelete. Persze, miközben a kezünket  $A$ -ból 5-be visszük, azt mondjuk magunknak: megállíthatnánk egy közbeeső ponton, de ekkor már nem ugyanazzal a mozgással lenne dolgunk. Nem lenne többé egy  $A$ -höz 5-be tartó egyetlen mozgás; feltételezés szerint két mozgás lenne, egy megállási intervallummal. Sem belülről, az izomérzés, sem kívülről, a látás révén nem lenne már ugyanaz az észleletünk. Ha úgy hagyjuk  $A$ -ból 5-be tartó mozgásunkat, ahogyan az van, akkor oszthatatlannak érezzük, és oszthatatlannak kell öt nyilvánítanunk.

Igaz, hogy amikor az  $A$ -ból 5-be haladó és az  $AB$  intervallumot leíró kezemet nézem, akkor azt mondom magamban: „az  $AB$  intervallum annyi részre osztható, ahányra csak akarom, tehát az  $A$ -ból 5-be tartó mozgás annyi részre osztható, amennyire nekem tetszik, mivel ez a mozgás erre az intervallumra alkalmazódik”. Vagy még: „útjának minden pillanatában a mozgó áthalad egy bizonyos ponton, tehát annyi szakaszt különböztethetünk meg a mozgásban, amennyi csak tetszik, tehát a mozgás végtelenül osztható”. De gondolkodjunk csak el egy pillanatig. Hogyan válik alkalmazhatóvá a mozgás a térre, amelyet befut? Hogyan esne egybe a mozgó a mozdulatlannal? Hogyan lenne egy mozgó tárgy az útja egyik pontján? Áthalad rajta, vagy, más szavakkal, ott lehetne. Ott lenne, ha megállna ott; de ha ott megállna, akkor már nem ugyanazzal a mozgással lenne dolgunk. Mindig egyetlen ugrással futnak be egy utat, amikor nincs megállás az úton. Az ugrás tarthat néhány másodpercig, vagy napokig, hónapokig, évekig: kevésbé számít. Attól a pillanattól fogva, hogy egyetlen, felbonthatatlan. Csakhogy, mihelyt az utat megtették, mivel az útvonal tér, és mivel a tér végtelenül osztható, azt képzeljük, hogy maga a mozgás is végtelenül osztható. Szeretjük így képzelni, mert egy mozgásban nem a helyzetek változása az, ami érdekel bennünket, hanem maguk a helyzetek, az, amelyet a mozgó elhagyott, az, amelyet majd felvesz, az, amelyet felvenne, ha megállna útközben. Szükségünk van mozdulatlanságra, és minél inkább sikerül a mozgást az általa befutott tér pontjai mozdulatlanságaival egybeesőnek képzelnünk, annál inkább véljük érteni azt. Őszintén szólva soha nincs igazi mozdulatlanság, ha ezen mozgáshiányt értünk. A mozgás maga a valóság, és amit mozdulatlanságnak nevezünk, az egy bizonyos dologi

állapot, hasonló ahhoz, ami akkor történik, amikor két vonat halad ugyanazzal a sebességgel, ugyanabba az irányba, párhuzamos vágányokon: ekkor a két vonat mindegyike mozdulatlan a másokban ülő utasok számára. Ámde egy ilyen típusú helyzet, mely összességében kivételes, a normális és szabályos helyzetnek tűnik nekünk, mert ez teszi lehetővé számunkra, hogy hassunk a dolgokra és teszi lehetővé a dolgoknak is, hogy hassanak ránk: a két vonat utasai nem nyújthatnak kezét egymásnak az ajtóban, és nem beszélgethetnek együtt, csak ha „mozdulatlanok”, azaz, ha azonos irányba, azonos sebességgel haladnak. Mivel a „mozdulatlanság” az, amire a tevékenységünknek szüksége van, ezért a valóság rangjára emeljük, abszolútumot csinálunk belőle, és a mozgásban olyan valamit látunk, ami ehhez hozzáadódik. Mi sem jogosabb a gyakorlatban. Amikor azonban ezt a szellemi szokást a spekuláció területére visszük át, félreismerjük az igazi valóságot, szívesen kreálunk megoldhatatlan problémákat, behunyjuk a szemünket az előtt, ami legelevenebb a valóságban.

Nincs szükségem arra, hogy emlékeztessem önöket az eleai Zénón érveire. Mind a mozgásnak a befutott térrel való összekeverését foglalják magukban, vagy legalábbis azt a meggyőződést, hogy a mozgást kezelhetjük úgy, mint ahogyan a teret kezeljük, feloszthatjuk, a tagolódásai figyelembevétel nélkül. Akhilleusz, mondják nekünk, soha nem fogja utolérni a teknősbékát, amelyet üldöz, mert amikor arra a pontra ér, ahol a teknősbéka volt, ez utóbbinak volt ideje továbbmenni, és így tovább a végtelenségig. A filozófusok igen sok módon cáfolták ezt az érvet, és oly különböző módokon, hogy e cáfolatok mindegyike elveszi a többiektől azt a jogot, hogy véglegesnek higgye magát. Lett volna mégis egy nagyon egyszerű mód a nehézség eldöntésére: ez az lett volna, hogy megkérdezzük Akhilleuszt. Mert, mivel Akhilleusz végül is utoléri, sőt el is hagyja a teknősbékát, neki mindenkinél jobban kell tudnia, hogy hogyan fog hozzá. Az ókori filozófusnak, aki járkálva mutatta ki a mozgás lehetőségét, igaza volt: egyetlen tévedése, hogy anélkül hajtotta végre a gesztust, hogy kommentárt fűzött volna hozzá. Kérjük hát meg Akhilleuszt, hogy kommentálja a futását: ekkor kétségtelenül ezt fogja válaszolni. „Zénón azt akarja, hogy arról a pontról, ahol vagyok, arra a pontra menjek, amelyet a teknősbéka elhagyott, innen arra a pontra, amelyet megint elhagyott, stb.; így jár el, hogy engem futtasson. Én azonban másként fogok neki a futásnak. Teszek egy első lépést, majd egy másodikat, és így tovább: végül, bizonyos számú lépés után teszek egy utolsót, amellyel átlépek a teknősbékát. így egy sor osztatlan aktust hajtok végre. Futásom egyenlő ezen aktusok sorával. Ahány lépést foglal magában, annyi részt különböztethetünk meg benne. De nincs jogunk más törvény szerint

szedni szét, sem feltételezni, hogy másképpen tagolódik. Úgy járni el, mint ahogyan Zénón teszi, annyi, mint elfogadni, hogy a futás önkényesen felbontható, miként a befutott tér; mint azt hinni, hogy az útvonal valószínűszen alkalmazható lesz a mozgási pályával szemben; mint fedésbe hozni, és, következésképpen, összekeverni egymással mozgást és mozdulatlan-ságot.”

Ámde pontosan ebben áll a szokásos módszerünk. Úgy okoskodunk a mozgásról, mintha mozdulatlanságokból lenne összetéve, s amikor nézzük, mozdulatlanságokkal állítjuk helyre. Számunkra a mozgás egy helyzet, majd egy újabb helyzet és így tovább a végtelenségig. Igaz, azt mondtuk magunknak, hogy kell itt lennie más dolognak is, és hogy helyzettől helyzetig ott van az *átmenet*, amely által a távolság megszűnik. Ámde mihelyt a figyelmünket erre az átmenetre irányítjuk, gyorsan helyzetek sorozatává tesszük, készen arra, hogy elismerjük: két egymást követő helyzet között egy átmenetet kell feltételezni. Ezt az átmenetet illetően végtelenül kitoljuk a pillanatot, hogy szemügyre vegyük. Elfogadjuk, hogy létezik, nevet adunk neki, ennyi elég nekünk: mihelyt erről az oldalról rendben vagyunk, a helyzetek felé fordulunk, s jobban szeretünk csak velük törődni. Ösztönösen irtózunk a nehézségektől, melyeket a mozgás - abban, ami benne mozgó - szemlélete idézne elő gondolkodásunk számára; és igazunk van, attól a pillanattól fogva, hogy a mozgást mozdulatlanságokkal terheltük meg. Ha a mozgás nem minden, akkor semmi; és ha először már tételeztük, hogy a mozdulatlanság valóság lehet, a mozgás kicsúszik ujjaink közül, mikor azt hisszük, hogy a kezünkben tartjuk azt.

A mozgásról beszéltem, de ugyanezt mondhatnám bármelyik változásról. Minden valóságos változás oszthatatlan változás. Szeretjük úgy kezelni, mint elkülönített állapotok sorát, melyek valamilyen módon felsorakoznának az időben. Ez még mindig természetes. Ha a változás folyamatos bennünk és folyamatos a dolgokban is, ezzel szemben ahhoz, hogy a megszakítatlan változás, melyet mindegyikünk „énnek” nevez, hatást gyakorolhasson a megszakítatlan változásra, amit „dolognak” nevezünk, az kell, hogy ez a két változás egymáshoz képest hasonló helyzetben legyen ama két vonatéhoz, amelyről az imént beszéltünk. Mondjuk például, hogy egy dolog szint változtat, és hogy a változás itt árnyalatok sorában áll, melyek a változás konstitutív elemei, s amelyek nem változnak. De először is, ami minden egyes árnyalathból objektíve létezik, az egy végtelenül gyors rezgés, a változás. S másrészt az észlelés, amelyet róla szerzünk, abban, ami benne szubjektív, csak a személyiségünk általános állapotának elszigetelt, elvont aspektusa, mely állapot globálisan szünet nélkül változik, és ezt a váltó-



zatlannak mondott észlelést is részesíti a változásában: valójában nincs észlelet, mely ne módosulna minden pillanatban. Olyannyira, hogy a szín, rajtunk kívül, maga a mozgékony-ság, és még a saját személyünk is mozgékony-ság. Ámde a dolgokat illető észlelésünk egész mechanizmusa, csakúgy, mint a dolgokra irányuló tevékenységünké, oly módon lett szabályozva, hogy itt, a külső mobilitás és a belső mobilitás között, egy olyan helyzetet idézzon elő, mely a két vonatunkéhoz hasonlítható - bonyolultabbat, kétségtelenül, de azonos fajtáját: amikor a két változás, az objektumé és a szubjektumé e különös körülmények között történik, előidézik a sajátos látszatot, amelyet „állapotnak” nevezünk. És ha már „állapotoknak” van birtokában, elménk velük állítja össze újra a változást. Ismétlem, mi sem természetesebb ennél: a változás állapotokra történő feldarabolása engedi meg nekünk, hogy hasunk a dolgokra, és gyakorlatilag hasznos inkább az állapotok iránt érdeklődni, mint maga a változás iránt. De ami itt kedvez a tevékenységnek, az halálos a spekulációnak. Képzeljünk el egy változást, amint valóságosan állapotokból van összeállítva: tüstént megoldhatatlan metafizikai problémákat idézünk elő. Ezek csak látszatokra vonatkoznak. Behunytuk szemünket az igazi valóság előtt.

Nem erősködöm tovább. Tegyük mindnyájan kísérletet, adjuk meg magunknak egy változás, egy mozgás közvetlen szemléletét: egy abszolút oszthatatlansági érzésünk lesz. Egy második ponthoz érkezem tehát, mely igen közel áll az elsőhöz. Vannak változások, de a változás mögött nincsenek dolgok, melyek változnak, a változásnak nincsen szüksége támaszra. Vannak mozgások, de nincs tehetetlen, változatlan tárgy, mely mozogna: a mozgás nem foglal magában mozgó testet.<sup>1</sup>

Bajosan képzeljük el így a dolgokat magunk előtt, mert a *par excellence* érzék a látás, s a szem azt a szokást vette fel, hogy viszonylag változatlan alakzatokat vágjon ki a vizuális mező egészéből, amelyekről tehát feltehető, hogy anélkül mozdulnak ki a helyükből, hogy alakjukat elveszítenék. A mindennapokban csakugyan hasznos ha állandó, és valamilyen módon

<sup>1</sup> Ezeket a nézeteket még abban a formában közöljük újra, amelyet az előadásunk során adtunk nekik, anélkül, hogy eltítolnánk magunk előtt, hogy valószínűleg ugyanazokat a félreértéseket fogják előidézni, mintákkor, az alkalmazások és magyarázatok ellenére, melyeket későbbi munkákban fejtettünk ki. Abból, hogy egy lét tevékenység, lehet-e arra következtetni, hogy a létezése eltűnőfélben van? Mivel mondanak többet, mint mi, amikor egy „*substratum*”-ban rejtik el, amelyben semmi meghatározott sincs, mivel feltételezés szerint a meghatározása, és, következésképpen a lényege maga ez a tevékenység? Egy ilyen létezés megszűnik-e valaha is jelen lenni önmagánál, miközben a valóságos *tartam* am a múltnak a jelenben való továbbélését és egy lezajlás oszthatatlan folyamatosságát foglalja magában? Valamennyi félreértés onnan ered, hogy a *valóságos tartamról* való felfogásunk alkalmazásait azzal a fogalommal közelítették meg, amelyet a *térisített idő*ről alkottak maguknak.

felelős tárgyakkal van dolgunk, amelyekhez mint személyekhez fordulunk. A látás érzéke úgy van elrendezve, hogy a dolgokat ezen a kerülő úton vegye: a tapintás megvilágítójaként a külvilágra irányuló tevékenységünket készíti elő. De már kevesebb gondunk van a mozgás és a változás mint független valóságok észlelésével, ha a hallás érzékéhez fordulunk. Hallgassunk egy dallamot magunkban, engedve, hogy elringasson: nines-e tiszta észleletünk egy mozgásról, mely nem kötődik mozgó testhez, egy változásról, anélkül, hogy valami is változna? Ez a változás beéri önmagával, ő maga a dolog. És hiába ragadjuk meg az időt, oszthatatlan marad: ha a dallam korábban állna le, nem lenne már ugyanaz a hangzó tömeg; egy ugyanúgy oszthatatlan másik lenne. Kétségkívül hajlamosak vagyunk rá, hogy felosszuk, és hogy a dallam megszakítatlan folytonossága helyett egy egymás mellé helyezést képzeljünk elkülönített hangjegyekből. De miért? Azért, mert erőfeszítések nem folytonos sorára gondolunk, melyeket azért teszünk, hogy a hallott hangot, magunk is énekelve, megközelítőleg újraalkossuk, de azért is, mert auditív észlelésünk megszokta, hogy vizuális képekkel itatódjon át. A dallamot ekkor egy olyan látáson keresztül hallgatjuk, mint amilyenrel egy karmester rendelkezik, miközben a partitúráját nézegeti. Hangjegyeket képzelünk hangjegyek mellé helyezve egy képzeletbeli papírlapon. Egy klaviatúrára gondolunk, amelyen valaki játszik, egy fel-le járó vonóra, minden zenészre, aki a szólamát adja a többiek mellett. Vonatkoztassunk el e térbeli képektől: marad a tiszta változás, amely, semmiképpen sem felosztva, semmiképpen sem kötődve egy változó „dologhoz”, a tiszta változás marad.

Térjünk tehát vissza a látáshoz. Jobban rászégezve figyelmünket észrevesszük, hogy a mozgás még itt sem igényel közvetítőt és a változás sem szubsztanciát a szó szokásos értelmében. Már a fizika tudománya is az anyagi dolgoknak ezt a vízióját sugallja nekünk. Minél inkább fejlődik, annál inkább téren áthaladó folyamatokká oldja fel az anyagot, mozgásokká, amelyek ide-oda szaladgálnak mint remegések, úgyhogy a mozgékony-ság válik magává a valósággá. Kétségtelen, a tudomány kezdetben egy hordozót utal ki ennek a mozgékony-ságnak. De abban a mértékben, ahogy előrehalad, a hordozó visszaszorul; a tömegek molekulákká porladnak szét, a molekulák atomokká, az atomok elektronokká vagy testecskékké: végül a mozgásnak kiutalt hordozó csak egy kényelmes sémának látszik - a tudós merő engedményének, vizuális képzeletünk szokásaival szemben. De egyáltalán nem szükséges ilyen messzire menni. Mi a „mozgó test”, amelyhez szemünk a mozgást, mint egy közvetítőhöz köti? Csupán egy színes folt, melyről tudjuk, hogy önmagában egy rendkívül gyors rezgéssorra redu-

kálódik. Egy dolognak ez az állítólagos mozgása valójában csak mozgások mozgása.

Ámde a mozgás *szubsztancialitása* sehol sem látható annyira, tapintható annyira, mint a belső élet területén. A mindenféle fajtájú nehézségek és ellentmondások, ahová a személyiség elméletei vezettek, abból származnak, hogy elképzeltünk egyrészt egy sor elkülönített pszichológiai állapotot (mindegyiküket változatlanként), melyek az én változatait magával az egymásra következésükkel hozzák létre, másrészt pedig egy ént, mely nem kevésbé változatlanul mint hordozó szolgál számukra. Hogyan találkozhatna egymással ez az egység és ez a sokszorosság? Hogyan alkothatnának, miközben sem az egyik, sem a másik nem tart - az első azért nem, mert a változás olyan valami, ami hozzáadódik, a második azért nem, mert változatlan elemekből van összetéve - egy olyan ént, amelyik tart? Az igazság azonban az, hogy nincs itt sem merev, mozdulatlan szubsztrátum, sem pedig elkülönített állapotok, amelyek úgy mozognának rajta, mint színészek a színpadon. Egyszerűen csak belső életünk folyamatos dallama van - dallam, mely folytatódik és folytatódni fog, oszthatatlanul, tudatos létezésünk kezdetétől a végéig. Ez maga a személyiségünk.

Pontosan ez az oszthatatlan változó folytonosság az, ami az igazi tartamot alkotja. Nem foghatok itt egy olyan kérdés elmélyült vizsgálatába, amelyet másutt tárgyaltam. Annak kijelentésére fogok tehát szorítkozni - azért, hogy válaszoljak azoknak, akik ebben a „valóságos” tartamban tudom is miféle kimondhatatlant és titokzatost látnak - hogy ez a legvilágosabb dolog a világon: a *valóságos tartam* az, amit mindig is úgy neveztek, hogy *idő*, de az oszthatatlanként észlelt idő. Azt, hogy az idő egymásutániségot foglal magában, nem tagadom. Ámde azzal, hogy az egymásutániség úgy mutakozzék először a tudatunknak, mint egy egymás mellé helyezett „előtt” és „után” elkülönítése, már nem tudnék egyetérteni. Amikor egy dallamot hallgatunk, a lehető legtisztább egymásutániségi benyomásunk van, amilyenl csak rendelkezhetünk - benyomás, mely a lehető legtávolabb áll az egyidejűség benyomásától - és mégis, a dallam folytonossága maga és felbonthatatlanságának lehetetlensége az, ami ezt a benyomást teszi ránk. Ha elkülönített hangjegyekké szabdadjuk szét, annyi „előtte” és „utánra”, amennyi nekünk tetszik, akkor azért, mert térbeli képzeteket keverünk hozzá és az egymásutániséget egyidejűséggel itatjuk át: a térben, és egyedül csak a térben van a külső részek között határozott elkülönítés. Elismerem egyébként, hogy közönségesen a tériesített időbe helyezzük magunkat. Egyáltalán nem áll érdekünkben a mély élet szakadatlan zsongását hallgatni. De a valóságos tartam mégis itt van. Neki köszönhető, hogy egy és

ugyanazon időben foglalnak helyet azok a többé-kevésbé hosszadalmas változások, amelyeknek magunkban és a külvilágban tanúi vagyunk.

Így akár a belsőről vagy a külsőről, rólunk vagy a dolgokról legyen szó, a valóság maga a mozgékonyosság. Ezt fejeztem ki akkor, amikor azt mondtam, hogy van változás, de nincsenek dolgok, amelyek változnak.

Ezzel az általános mozgékonyossággal szemben egyeseket közülünk tériszony fog el. A szilárd talajt szokták meg; nem szokhatnak hozzá a himbálózáshoz és a bukdácsoláshoz. „Fix” pontok kellene nekik, amelyekhez hozzákapcsolják a létezést és a gondolkodást. Úgy vélik, ha minden halad, akkor semmi nem létezik; és ha a valóság mozgékony, már nincs is többé, abban a pillanatban, hogy elgondolják, megszökik a gondolkodás elől. Azt mondják, hogy az anyagi dolgok felolvadnak, a szellem pedig belefut a dolgok sebes rohanásába. - Nyugodjanak meg! A változás, ha beleegyeznek abba, hogy közvetlenül, közbehelyezett lepel nélkül nézzék, nagyon gyorsan mint a leginkább szubsztanciális és tartós fog megjelenni előttük, ami csak létezhet a világon. Szilárdsága végtelenül magasabb rendű egy állandóság szilárdságánál, ami csak mozgékonyságok közötti múló elrendeződés. Valójában itt a harmadik ponthoz érkezem, amelyre szeretném az önök figyelmét felhívni.

Ez pedig az, hogy ha a változás valóságos, sőt konstitutív a valóság számára, akkor egészen másként kell a múltat szemügyre vennünk, mint ahogyan ezt a filozófia és a nyelv révén szoktuk tenni. Hajlamosak vagyunk mint nem-létezőt képzelni a múltunkat, és a filozófusok bátorítják bennünk ezt a természetes hajlandóságot. Számukra és számunkra a jelen egyedül önmaga által létezik: ha valami túléli a múltat, akkor ez csak segítség révén történhet, amit a jelen nyújt neki, könnyörületesség révén, amit a jelen gyakorol iránta. Végül (hogy elhagyjuk a metaforákat) egy bizonyos sajátos funkció révén, melynek emlékezet a neve, s amelynek az lenne a szerepe, hogy kivételesen megőrizze a múltnak ezt vagy azt a részét, elraktározva őket egy dobozféleségben. - Alapos tévedés! Hasznos tévedés, megengedem, talán szükséges is a tevékenységhez, de halálos a spekuláció szempontjából. Megtalálnánk itt, mint önök mondják, „*in a nutshell*” bezárva az illúziók többségét, melyek megmételyezhetik a filozófiai gondolkodást.

Reflektáljunk csakugyan erre a „jelenre”, ami egyedül lenne létező. Mi az, pontosan, hogy jelen? Ha az aktuális pillanatról van szó - akarom mondani egy matematikai pillanatról, ami az lenne az idő számára, ami a pont a vonal számára -, akkor világos, hogy egy ilyen pillanat merő absztrakció, az elme nézete; nem lehetne valóságos létezése. Hasonló pillanatokból soha nem hozunk létre időt, éppúgy nem, ahogyan matematikai pontokból sem

alkothatunk vonalat. Tegyük fel mégis, hogy a pillanat létezik: hogyan létezhetne egy ennél korábbi pillanat? A két pillanat nem lehetne időközzel elválasztva, mivel, feltételezés szerint, az időt pillanatok egymás mellé helyezése redukálnánk. Tehát semmivel nem lennének elválasztva, következésképpen csak egyet alkotnának: két érintkező matematikai pont egybeolvad egymással. Ámde hagyjuk figyelmen kívül e szubtilitásokat. Tudatunk azt mondja nekünk, hogy amikor a jelenünkről beszélünk, akkor egy bizonyos tartamintervallumra gondolunk. Milyen tartamra? Lehetetlen pontosan rögzíteni; ez valami meglehetősen bizonytalan. A jelenem ebben a pillanatban az a mondat, amelynek a kimondásával vagyok elfoglalva. De ez azért van így, mert nekem úgy tetszik, hogy a figyelem mezejét a mondatra korlátozzam. Ez a figyelem olyan dolog, ami megnyúlhat és összehúzódhat, mint a távolság egy körző szárai között. Pillanatnyilag a száruk épp eléggé kinyílnak, hogy a mondatom elejétől a végéig jussak; de ha kedvem támad jobban kinyitni őket, akkor a jelenem felölelné, az utolsó mondatomon kívül, az előzőt is: elég volt elfogadnom egy másik interpunkciót. Menjünk még tovább: egy figyelem, mely végtelenül tágítható, átfogná tekintetével az előző mondattal együtt az előadás valamenyi korábbi mondatát és az előadást megelőző események egy olyan nagy adagját, amelyet csak tetszik, annak, amit a múltunknak nevezünk. A megkülönböztetés, amit a jelenünk és a múltunk között teszünk, ha nem is önkényes tehát, legalábbis annak a mezőnek a terjedelmére vonatkozik, amelyet figyelemünk az életből fel tud ölelni. A „jelen” pontosan annyi helyet foglal el, mint ez az erőfeszítés. Mihelyt ez a különös figyelem elenged valamit abból, amit tekintetbe vett, az, amit elhagy, *ipso facto* rögtön múlttá válik. Egyszóval jelenünk a múltba hullik, amikor megszűnünk aktuális érdeklődéssel bírni iránta. Ugyanúgy van az egyének jelenével, mint a nemzetekével: egy esemény a múlthoz tartozik, mihelyt nem érdekli közvetlenül a napi politikát, s elhanyagolhatóvá válik, anélkül, hogy az ügyek megéreznék. Amíg a tevékenysége érezteti a hatását, csatlakozik a nemzet életéhez, és jelen marad a számára.

Ettől kezdve semmi sem akadályoz meg bennünket abban, hogy olyan messzire toljuk ki a jelenünk és a múltunk közti választóvonalat, amennyire csak lehetséges. Egy, az életnek szánt figyelem, mely kellőképpen erős lenne, és kellőképpen megszabadulna minden gyakorlati érdektől, ily módon egy oszthatatlan jelenbe ölelné fel a tudatos személy teljes múltját - nem mint pillanatnyiságot, nem mint egyidejű részek együttesét, hanem mint a folyamatosan jelen lévő, ami ugyancsak mint a folyamatosan mozgó lenne. Ilyen, ismétlem a dallam, amelyet oszthatatlannak érzünk, s

amely, egyik végétől a másikig egy, ha ki akarjuk terjeszteni a szó jelentését, örökkévaló jelent alkot, jóllehet ennek az örökkévalóságnak semmi köze sincs a változtathatatlansághoz, sem ennek az oszthatatlanságnak a pillanatnyisághoz. Egy jelenről van szó, amely tart.

Ez itt nem egy hipotézis csupán. Kivételes esetekben előfordul, hogy a figyelem hirtelen lemond az élet iránt tanúsított érdeklődéséről: a múlt azonnal, mintegy varázstütesre, újból jelenné válik. Olyan személyeknél, akik váratlanul egy hirtelen halál fenyegetését látják maguk előtt felbukkanni, az alpinistánál, aki egy szakadék mélyére csúszik, a fuldoklóknál és az akasztott embereknél úgy tűnik, hogy a figyelem hirtelen átalakulása jöhet létre - valami olyasmi, mint a tudat irányultságának megváltozása, mely, eddig a jövő felé fordulva és lekötve a tevékenység szükségszerűségei által, hirtelen közömbössé válik irántuk. Ez elég ahhoz, hogy ezer és ezer „elfelejtett” részlet újból az emlékezetbe idéződjön, ahhoz, hogy a személy egész története, mozgó panorámaként, lejátszódjon előtte.

Az emlékezetnek tehát nincsen szüksége magyarázatra. Vagy inkább, nem létezik speciális képesség, melynek a múlt visszatartása lenne a szerepe, hogy beleöntse a jelenbe. A múlt magától, automatikusan megőrződik. Persze, ha szemet hunyunk a változás oszthatatlansága előtt, a ténnyel szemben, hogy a legtávolabbi múltunk csatlakozik a jelenünkhöz és egy egy és ugyanazon megszakítatlan változást alkot vele, akkor úgy tűnik nekünk, hogy a múlt normálisan az, ami ki van küszöbölve, s hogy a múlt megőrzésében van valami rendkívüli. Kénytelennek érezzük ekkor magunkat egy apparátus elképzelésére, melynek funkciója a múlt tudat előtt újból megjelenni képes részeinek a rögzítése lenne. De ha számot vetünk a belső élet folytonosságával, és, következésképpen, az oszthatatlanságával, akkor már nem a múlt megőrzésének, hanem ellenkezőleg, látszólagos kiküszöbölésének a magyarázatáról lesz szó. Már nem az emlékről, hanem a felejtésről kell számot adni. Ennek magyarázata egyébként az agy struktúrájában van. A természet egy mechanizmust talált ki, hogy figyelmünket a jövő irányába terelje, hogy elfordítsa a múlttól - akarom mondani történetünknek attól a részétől, mely a jelenlegi tevékenységünket nem érdekli - hogy „emlékek” formájában a korábbi tapasztalat ilyen vagy olyan egyszerűsítését juttassa el hozzá, arra szánva, hogy kiegészítse a pillanat tapasztalatát; ebben áll itt az agy funkciója. Nem térhetünk ki az elmélet megvitatására, mely azt akarja, hogy az agy a múlt megőrzésére szolgáljon, hogy emlékeket raktározzon el mint megannyi fényképnegatívot, amelyekből azután felvételeket hívnánk elő, mint megannyi arra szánt fonogramot, hogy újból hangokká váljanak. A tézist másutt már megvizsgáltuk. Ezt a

tanítást nagyrészt egy metafizika inspirálta, amellyel a kortárs pszichológia és pszichofiziológia át van itatva, s amelyet természetszerűen elfogadunk: innen ered a látszólagos világossága. De abban az esetben, ha közelebbről vesszük szemügyre, felhalmozódni látjuk benne a nehézségeket és a lehetetlenségeket. Vegyük a tézis szempontjából legkedvezőbb esetet, egy anyagi tárgy esetét, mely benyomást kelt a szemben és vizuális emléket hagy az elmében. Mi lehet ez az emlék, ha valóban a szem által befogadott benyomás rögzítéséből származik? Hacsak egy kicsit is megmozdult a tárgy, vagy megmozdult a szem, nem egy, hanem tíz, száz, ezer kép jött létre, annyi és több mint a mozgókép-vetítógép filmjén. Akármilyen kevésbé szemléltük is egy bizonyos ideig a tárgyat, vagy láttuk újra különböző pillanatokban, ezek milliónyi különböző képek erről a tárgyról. És a legegyszerűbb esetet vettük!

- Tételezzük fel, hogy mindezek a képek el vannak raktározva; mire fognak majd szolgálni? Melyiket fogjuk használni? - Tegyük fel, hogy megvannak az okaink, hogy válasszunk közülük egyet, miért és hogyan vetjük őt vissza a múltba, amikor észrevevessük? - Menjünk még tovább e nehézségeket illetően. Hogyan fogjuk magyarázni az emlékezet betegségeit? E betegségek közül azok, amelyek az agy lokális sérüléseinek felelnek meg, vagyis a beszélőképesség elvesztéseiben, a pszichológiai sérülés nem annyira az emlékek kiküszöbölésében, mint inkább az előhívásukra való képtelenségben áll. Egy erőfeszítés, egy indulat hirtelen visszavezethetnek a tudatba szavakat, melyeket végleg elvesztetteknek hittünk. Ezek a tények, sok mással együtt, közreműködnek annak bizonyításában, hogy az agy arra szolgál itt, hogy válasszon a múltban, kibebbítse, egyszerűsítse, használja azt, de nem arra, hogy megőrizze. Semmiféle nehézséget nem okozna nekünk a dolgokat ezen a kerülő úton szemügyre venni, ha nem vettük volna fel a szokást, hogy elhiggyük, a múlt ki van küszöbölve. Ekkor a részleges újbóli megjelenése rendkívüli esemény hatását teszi ránk, mely magyarázatot követel. És ezért képzelünk itt és ott az agyban emlékdobozokat, melyek múlttöredékeket őriznének, miközben egyébként az agy maga is megőrződik. Mintha ez nem a nehézség elodázása lenne, és a probléma elnapolása csupán! Mintha tételezve azt, hogy az agy anyaga megőrződik az időn keresztül, vagy általánosabban, hogy minden anyag tart, nem éppen azt az emlékezetet tulajdonítanánk neki, amit általa kívánunk magyarázni! Bármit csináljunk is, még ha fel is tesszük, hogy az agy emlékeket raktároz el, nem menekülünk attól a konklúziótól, hogy a múlt magától is megőrződhet, automatikus módon.

Nem csupán a mi múltunk, hanem bármely változása is, feltéve mégis, hogy egyetlen, s ezzel oszthatatlan változásról van szó: a múlt megőrzése a jelenben nem más, mint a változás oszthatatlansága. Igaz, hogy a kívül végbemenő változásokról szinte soha nem tudunk, ha egyetlen változással vagy olyan több mozgásból álló összetétellel van dolgunk, melyek közé megállások iktatódnak (a megállás egyébként mindig csak viszonylagos lévén). Belül kell, hogy legyünk a létezőkben és a dolgokban, mint ahogyan azok vagyunk önmagunkban, ahhoz, hogy erről a kérdésről nyilatkozhassunk. Elég, ha egyszer s mindenkorra meg vagyunk győződve arról, hogy a valóság változás, hogy a változás oszthatatlan, és hogy egy oszthatatlan változásban a múlt egy testet alkot a jelennek.

Hatódjunk át ezzel az igazsággal, és nagyszámú filozófiai talányt fogunk látni feloldódni és szertefoszlani. Bizonyos nagy problémák, mint a szubsztanciáé, a változásé és a viszonyuké megszűnnek majd tételeződni. Az összes felmerült nehézség ezekkel a pontokkal kapcsolatban - nehézségek, melyek a szubsztanciát fokozatosan a megismerhetetlen területére hátráltatták vissza - onnan eredt, hogy becsukjuk a szemünket a változás oszthatatlansága előtt. Ha a változás, mely konstitutív minden tapasztalatunk számára, az a menekülő dolog, amiről a filozófusok többsége beszélt, ha csak egy rakás állapotot látnak benne, melyek állapotokat váltanak fel, akkor kénytelenek vagyunk ezen állapotok között a folytonosságot egy mesterséges kötelék révén visszaállítani. De a mozgékonyságnak ez a mozdulatlan szubsztrátuma, nem rendelkezve egyetlen olyan attribútummal sem, amelyet ismerünk - mivel mindegyikük változás -, abban a mértékben hátrál, amelyben közeledni próbálunk hozzá: éppoly megragadhatatlan, mint a változás fantomja, amelyet hivatva volt rögzíteni. Ellenkezőleg, tegyünk erőfeszítést, hogy olyannak vegyük észre a változást, amilyen, természetes oszthatatlanságában: látjuk, hogy ő a dolgok szubsztanciája maga, és sem a mozgás nem jelenik meg nekünk többé eltűnő formában, ami megragadhatatlanná tette őt a gondolkodás számára, sem a szubsztancia azzal a mozdulatlansággal, mely hozzáférhetetlenné tette a tapasztalatunknak. A radikális instabilitás és az abszolút mozdulatlanság ekkor csak kívülről felvett absztrakt nézetek a valóságos változás folytonosságáról, absztrakciók, melyeket a szellem egyrészt sokszoros *állapotokká*, másrészt *dologgá* vagy szubsztanciává hiposztazál. Azok a nehézségek, amelyeket az ókoriak és az újkoriak támasztottak a mozgás problémájával kapcsolatban, eltűnnek, az előbbiek azért, mert a szubsztancia mozgás és változás, az utóbbiak azért, mert a mozgás és a változás szubsztanciálisak.



Ugyanakkor, amikor az elméleti homályosságok eloszlanak, megsejtjük nem egy megoldhatatlannak tartott probléma lehetséges megoldását. A szabad akaratra vonatkozó viták véget érnének, ha ott vennénk magunkat észre, ahol valóságosan vagyunk, egy konkrét tartamban, amelyben a szükségszerű determináció fogalma mindenfajta jelentését elveszíti, mivel a múlt egy testet képez benne a jelennel és szüntelenül valami abszolút újat - ne legyen ez, csak azáltal, hogy hozzáadódik - alkot vele. És az embernek a világegyetemhez való viszonya fokozatos elmélyülésre válna alkalmassá, ha számba vennénk az *állapotok*, a *minőségek*, végül mindannak a valódi természetét, ami a stabilitás látszatával jelenik meg előttünk. Ilyen esetben az objektum és a szubjektum ahhoz a két vonatéhoz hasonló helyzetben kell, hogy szemben álljon egymással, amiről az elején beszéltünk: a mozgékonyiságnak a mozgékonyisághoz való bizonyos hozzáigazítása idézi elő a mozdulatlanság hatását. Hatódjunk át tehát ezzel az eszmével, ne tévesz-  
szük soha szem elől az objektumnak a szubjektumhoz való ama különös viszonyát, mely a dolgok statikus szemlélete révén fejeződik ki: mindaz, amit a tapasztalat az egyikről fog tanítani nekünk, növelni fogja az ismeretet, amellyel a másikról bírtunk, a világosság pedig, melyben az utóbbi részesül, megvilágíthatja majd, visszatükrözés révén, az előbbit, ha rákerül a sor.

De, mint ahogyan ezt az elején jeleztem, a tiszta spekuláció nem az egyetlen lesz, mely hasznot húz az általános kibontakozás e szemléletéből. Bejuttathatjuk a mindennapi életünkbe, és általa a művészetéhez hasonló élvezeteket szerezhetünk a filozófiától, de gyakoribbakat, folyamatosabbakat, az átlagember számára jobban hozzáférhetőbbeket is. A művészet kétségtelenül több tulajdonságot és több árnyalatot fedeztet fel velünk a dolgokban, mint amennyit természetszerűen veszünk észre bennük. Kitérít a jelölésünkre, de inkább a felszínen, mint a mélységben. Gazdagítja a jelenünket, de alig lép velünk túl a jelenen. A filozófia révén hozzászokhatunk ahhoz, hogy soha ne szigeteljük el a jelent a múlttól, amelyet magával von. Hála neki, minden dolog mélységet nyer - többet is, mint mélységet, valami olyasmit, mint egy negyedik dimenzió, mely lehetővé teszi a korábbi észleleteknek, hogy szolidárisak maradjanak az aktuális észleletekkel, a közvetlen jövőnek pedig, hogy részben kirajzolódjon a jelenben. A valóság ekkor már nem a statikus állapotban jelenik meg, a maga létmódjában; hanem dinamikus nyilvánul meg, irányultságának folytonosságában és változandóságában. Az, ami mozdulatlan s fagyott volt észlelésünkben, felhevül és mozgásba jön. Minden megelevenedik és újjáéled körülöttünk. Egy nagy lendület ragadja magával a dolgokat és az élőlénye-

két. Úgy érezzük, felemel, elragad, visz bennünket. Még többet élünk, és ez a többletétel magával hozza a meggyőződést, hogy súlyos filozófiai rejtélyek oldódhatnak meg, vagy még tételeződniük sem kell, lévén, hogy a valóság megmerevedett szemléletéből születnek és csak vitalitásunk bizonyos mesterséges gyengülésének gondolati terminusokra történő lefordításai. Csakugyan, minél inkább hozzászokunk ahhoz, hogy minden dolgot *sub specie durationis* gondoljunk és észleljünk, annál inkább belemerülünk a valóságos tartamba. És minél inkább belemerülünk, annál jobban ama (mégiscsak) transzcendens elv irányába állunk vissza, amelyben részt veszünk, s amely örökkévalóságának nem a változhatatlanság, hanem az élet örökkévalóságának kell lennie: hogyan élhetnénk, máskülönben, és mozoghatnánk benne? *In ea vivimus et movemur et sutnus.*

BEVEZETÉS A METAFIZIKÁBA<sup>1</sup>

Ha összehasonlítjuk egymással a metafizika definícióit és az abszolútum felfogásait, akkor észrevesszük, hogy a filozófusok, látszólagos különbségeik ellenére, egyetértenek abban, hogy két mélységesen különböző módot különböztessenek meg egy dolog megismerésében. Az első azt foglalja magában, hogy körüljárjuk ezt a dolgot; a második azt, hogy beléje lépünk. Az első az állásponttól függ, amelyre helyezkedünk, és a szimbólumoktól, amelyekkel magunkat kifejezzük. A második nem foglal el semmiféle álláspontot, és semmiféle szimbólumra nem támaszkodik. Az első megismerésről azt mondanánk, hogy megáll a *viszonylagos*nál, a másodikról (ott, ahol egyáltalán lehetséges), hogy az *abszolútumot* éri el.

Legyen adva, például, egy tárgy mozgása a térben. Különbözőképpen észlelem, a mozgó vagy mozdulatlan álláspont szerint, ahonnan nézem. Különbözőképpen fejezem ki, a tengelyek vagy kiindulási pontok rendszere szerint, amelyhez viszonyítom, vagyis a szimbólumok szerint, amelyekkel tolmácsolom. És *viszonylagos*nak nevezem, ennél a kettős oknál fogva: az egyik esetben csakúgy, mint a másikkban, magán a tárgyon kívülre helyezem magamat. Amikor abszolút mozgásról beszélek, akkor azért, mert

<sup>1</sup> Ez a tanulmány a *Revue de métaphysique et de morale*-ban jelent meg, 1903-ban. Ettől az időszaktól fogva kénytelenek voltunk jobban meghatározni a *metafizika* és *tudomány* kifejezések jelentését. Az ember szabad, hogy olyan jelentést adjon a szavaknak, amilyet csak akar, ha gondja van rá, hogy definiálja: semmi akadálya nem lenne annak, hogy „tudománynak” vagy „filozófiának” nevezzenek, mint ahogyan sokáig tették, mindenfajta megismerést. Sőt, mint fentebb mondtuk, az egészet belefoglalhatnák a metafizikába. Mégis, vitathatatlan, hogy a megismerés egy jól meghatározott irányban halad, amikor tárgyával a mérték céljából rendelkezik, és hogy különböző, sőt fordított irányban menetel, amikor megszabadul minden viszsonnyal és összehasonlítással kapcsolatos hátsó gondolatától, hogy *belső rokonságban álljon* a valósággal. Megmutattuk, hogy az első módszer az anyag tanulmányozásának felelt meg, a második pedig a szellemének, hogy egyébként a két tárgy kölcsönösen áthatja egymást, és hogy a két módszernek segítenie kell egymást. Az első esetben teljesített idővel és a térrel van dolgunk; a másodikban a *valóságos tartammal*. A fogalmak világossága céljából egyre hasznosabbnak tűnt számunkra az első megismerést „tudományosnak”, a másodikat pedig „metafizikainak” neveznünk. Így hát a metafizika számlájára fogjuk írni azt a „tudományfilozófiát” vagy „tudomány-metafizikát”, mely a nagy tudósok szellemét áthatja, mely immanens a tudományukban, s amely gyakran a láthatatlan ösztönzője is neki. A jelen cikkben még a tudomány számláján hagytuk meg, mert valójában olyan kutatók művelték, akiket általában egyetértünk inkább „tudósoknak”, mint „metafizikusoknak” nevezni.

Másrészt azt sem szabad elfelejteni, hogy a jelen tanulmány olyan korszakban íródott, amikor Kant kriticismusát és utódainak dogmatizmusát eléggé általánosan elfogadták, ha nem is mint a filozófiai spekuláció végkövetkeztetését, de legalábbis mint kiindulópontját.

a mozgatónak egy belsőt, s mintegy lelkiállapotokat tulajdonítok, de azért is, mert belső rokonságban vagyok az állapotokkal és egy képzeleti erőfeszítéssel beléjük illeszttem magamat. Ekkor aszerint, hogy a tárgy mozgó vagy mozdulatlan, aszerint, hogy befogad egy mozgást vagy egy másik mozgást, nem fogom ugyanazt a dolgot érezni.<sup>2</sup> És az, amit érezni fogok, nem fog függeni sem a nézőponttól, amelyet a tárggyal szemben elfoglalhatok, mivel magában a tárgyban vagyok, sem szimbólumoktól, amelyekkel lefordíthatnám, mivel lemondtam minden lefordíthatóságról, hogy az eredetit birtokoljam. Röviden, a mozgás már nem kívülről, s valamilyen módon felőlem lesz megragadva, hanem belülről, benne, magában. Egy abszolútumot fogok kapni.

Legyen adva egy regényhős is, akinek kalandjait elmesélik nekem. A regényíró megsokszorozhatja a jellemvonásokat, beszéltetheti és cselekedtetheti a hősét, ahogyan csak neki tetszik: mindez nem fog felérni azzal az egyszerű és oszthatatlan érzéssel, amit akkor tapasztalnék, ha egy pillanatra egybeesnék magával a személlyel. Ekkor mintegy a forrásból látszanának előttem folyni, természetszerűleg, a tettek, a gesztusok és a szavak. Többé már nem ahhoz a fogalomhoz járuló akcidenek lennének, amit a személyről alkottam magamnak, mindig és mindig tovább gazdagítva ezt a fogalmat, anélkül, hogy valaha is eljutnánk a teljessé tételéhez. A személy hirtelen a maga egészében adva lenne számomra, s az őt megnyilvánító ezer eset, ahelyett, hogy hozzáadódna a fogalomhoz és gazdagítaná azt, ellenkezőleg, úgy tűnik nekem, hogy elszakadnak tőle, anélkül azonban, hogy a lényegét kimerítenék, vagy elszegényítenék. Mindaz, amit a személyről mesélnek nekem, megannyi nézőpontot nyújt számomra róla. Az összes vonás, mely leírja őt nekem, s amelyek nem ismertethetik meg őt velem, csak megannyi összehasonlítás útján személyekkel vagy dolgokkal, melyeket már ismertem, olyan jelek, amelyekkel többé-kevésbé szimbolikusan fejezzük őt ki. Szimbólumok és nézőpontok rajta kívülre helyeznek tehát engem; csak azt szolgáltatják ki róla nekem, ami másokkal közös benne, nem pedig a sajátjaként tartozik hozzá. De az, ami sajátosan ő, ami a lényegét alkotja, nem vehető észre kívülről, lévén meghatározása szerint belső, és nem fejeződhet ki szimbólumokkal, lévén minden mással összemérhetetlen. Leírás, történet és elemzés a viszonylagosban hagynak engem itt. Egyedül a személlyel magával való egybeesés adhatná nekem az abszolútumot.

<sup>2</sup> Szükséges-e kijelenteni, hogy semmiképpen sem egy módot ajánlunk itt, hogy felismerjük, vajon egy mozgás abszolút vagy nem az? Egyszerűen csak azt határozzuk meg, *ami az elménkben van, amikor abszolút mozgásról beszélünk, a szó metafizikai értelmében.*

Ebben az értelemben, és csak ebben az értelemben csupán, az *abszolútum* egyértelmű a *tökéletességgel*. Egy város összes lehetséges nézőpontból felvett összes fényképe hiába egészül ki egymással végtelenül, egyáltalán nem fognak felérni azzal a domború példánnyal, ami a város, amelyben sétálunk. Egy költemény összes fordítása az összes lehetséges nyelven hiába ad hozzá árnyalatot árnyalathoz és, egyfajta kölesönös javítgatással korrigálva egymást, ad mindinkább hű képet a költeményről, melyet tolmácsolnak, soha nem fogják visszaadni az eredeti belső értelmét. Egy bizonyos nézőpontból adott ábrázolás, egy bizonyos szimbólumokkal végzett fordítás mindig tökéletlen marad a tárggyal összehasonlítva, amelyről a nézőpontot kialakították, vagy amelyet a szimbólumok kifejezni igyekeznek. Ámde az abszolútum tökéletes abban, hogy tökéletesen az, ami.

Kétségtelen, hogy ugyanennél az oknál fogva azonosították gyakran együtt az *abszolútumot* és a *végtelent*. Ha közölni akarom valakivel, aki nem ismeri a görögöt, az egyszerű benyomást, melyet egy Homérosz-vers hagy bennem, akkor lefordítom a verset, kommentálni fogom a fordításomat, majd ki fogom fejteni a kommentáromat, és magyarázatról magyarázatra egyre jobban közeledem ahhoz, amit ki akarok fejezni; de soha nem jutok el oda. Amikor valaki felemeli a karját, mozgást végez, amelyről megvan neki, belülről, az egyszerű észlelete; kívülről azonban, számomra, aki nézem, a karja áthalad egy ponton, majd egy másikon, és e két pont között más pontok is lesznek még, olyannyira, hogy ha számolni kezdek, a művelet vég nélkül fog folytatódni. Belülről nézve tehát egy abszolútum egyszerű dolog; kívülről tekintve azonban, azaz másra vonatkozólag, azzá válik e jelekhez képest, melyek kifejezik, mint az aranypénz, amit soha nem győzünk apróval visszaadni. Márpedig az, ami oszthatatlan felfogásnak engedi át magát ugyanakkor, amikor egy kimeríthetetlen felsorolásnak, meghatározásánál fogva végtelen.

Ebből következik, hogy egy abszolútum csak egy *intuício* bán lehetne adva, miközben a többi az *elemzéshez* tartozik. Intuíciónak nevezzük itt az *együttérzést*, amellyel egy objektum belsejébe helyezzük magunkat, hogy egybeessünk azzal, ami egyedülálló, és, következésképpen, kifejezhetetlen benne. Az elemzés ezzel ellenkezőleg az a művelet, amely az objektumot már ismert, vagyis az ebben az objektumban és másokban közös elemekre vezeti vissza. Elemezni tehát annyi, mint hogy egy dolgot annak függvényében fejezünk ki, ami nem ő. Így minden elemzés egy fordítás, egy szimbólumokban való kifejtés, egy egymást követő álláspontokról nyert ábrázolás, ahonnan megannyi érintkezést figyelünk meg az új objektum, amit tanulmányozunk, és mások között, melyekről azt hisszük, hogy már ismer-

jtik. Örökösen kielégítetlen vágyában, hogy átfogja az objektumot, amire ítélve van, hogy körbejárja, az elemzés vég nélkül szaporítja a nézőpontokat, hogy teljessé tegye a mindig hiányos ábrázolást, fáradhatatlanul variálja a szimbólumokat, hogy tökéletesítse a mindig tökéletlen fordítást. A végtelenségig folytatódik tehát. Az intuíció azonban, ha lehetséges, egy egyszerű aktus.

Ezt tételezve könnyen belátjuk, hogy a pozitív tudomány szokásos funkciója az elemzés. Mindenekelőtt tehát szimbólumokkal dolgozik. Még a természet legkonkrétabb tudományai, az élet tudományai is az élőlények, a szerveik, anatómiai elemeik látható formájához tartják magukat. Összehasonlítják a formákat egymással, visszavezetik az összetettebbeket az egyszerűbbekre, végül az élet működését is abban tanulmányozzák, ami annak, úgyszólván, a vizuális szimbóluma. Ha létezik egy módja annak, hogy egy valóságot abszolúte birtokoljunk, ahelyett, hogy viszonylagosan ismernénk, hogy beléje helyezkedjünk, ahelyett, hogy nézőpontokat fogadnánk el, hogy intuíciónk legyen róla, ahelyett, hogy elemzést végeznénk rajta, végül, hogy minden kifejezésen, fordításon vagy szimbolikus ábrázoláson túl ragadjuk meg, akkor ez maga a metafizika. *A metafizika tehát az a tudomány, amely nélkülözni akarja a szimbólumokat.*

\*

Van legalább egy valóság, amit mindnyájan belülről, intuícióval, nem pedig egyszerű elemzés révén ragadunk meg. Ez a tulajdon személyünk, az időben történő lefolyásában. Ez az énünk, amely tart. Megtehetjük, hogy intellektuálisan, vagy inkább szellemileg, nem érzünk együtt egyetlen más dologgal sem. De magunkkal biztosan együtt érzünk.

Amikor tudatom belső tekintetét végighordozom a tétlennek feltételezett személyemen, először is észreveszem, mint egy felszínen megszilárdult kérget, az összes észleletet, melyek az anyagi világból érkeznek hozzám. Ezek az észleletek tiszták, elkülönítettek, egymás mellé helyezettek vagy helyezhetők; *objektumokká*, igyekeznek csoportosulni. Észreveszek azután emlékeket, többé-kevésbé eme észleletekhez csatlakozva, s amelyek az értelmezésükre szolgálnak; ezek az emlékek mintegy leváltak a személyem mélyéről és a perifériára lettek vonva a rájuk hasonlító észleletek által; oda vannak helyezve rám, anélkül, hogy abszolút módon azonosak lennének velem. Végül pedig hajlamokat érzek megnyilvánulni, mozgató szokásokat, egy csomó virtuális cselekvést, melyek többé-kevésbé szilárdan eme észleletekhez és eme emlékekhez kötődnek. Mindezek a jól rögzített formájú

elemek, minél inkább különböznek egymástól, annál inkább különbözőknek tűnnek nekem tőlem. Belülről kifelé vezetve, egyesítve, a felszínét alkotják egy gömbnek, mely igyekszik kitágulni és elveszni a külvilágban. Ámde ha a felszíntől a középpont felé haladva összeszedem magam, ha önmagam mélyén azt keresem, ami a legegyszerűsebben, legállandóbban, legtartósabban én vagyok, akkor másvalamit találok.

Ez egy folytonos lefolyás, a jól kivágott kristályok és e felületi megfagyás alatt, amely nem hasonlítható semmihez, amit lefolyni láttam. Ez állapotoknak egy egymásra következője, melyek mindegyike bejelenti, ami következik és tartalmazza azt, ami megelőzi. Az igazat megvallva, csak akkor alkotnak sokszoros állapotokat, amikor már túlhaladtam rajtuk, s amikor hátrafordulok, hogy megfigyeljem a nyomukat. Amíg átéltem őket, addig oly szilárdan meg voltak szervezve, oly mélyen átlelkedítette őket egy közös élet, hogy nem tudtam volna megmondani, hol végződik közülük bármelyik, hol kezdődik a másik. A valóságban egyikük sem kezdődik, sem nem végződik, hanem mindnyájan meghosszabbítják magukat egymásban.

Ez, ha úgy tetszik, egy tekercs letekeredése, mert nincs élőlény, mely ne érezné, hogy fokozatosan a végére ér szerepének; az élet az öregedésben áll. Ám ez éppen úgy folyamatos feltekeredés is, mint a fonál egy gombolyagra, mert a múltunk követ bennünket, szüntelenül vastagodik a jelennel, melyet az útján összeszed, a tudat emlékezetet jelent.

Őszintén szólva ez se nem feltekeredés, se nem letekeredés, mert e két kép vonalak vagy felületek képzetét idézi fel, melyek részei egymamuk egymással és egymásra helyezhetők. Márpedig egy tudatos lénynak nincs két azonos pillanata. Vegyük a legegyszerűbb érzést, tételezzük fel róla, hogy állandó, merítsük bele a személyiséget teljes egészében: a tudat, inely ezt az érzést kísérni fogja, nem maradhat azonos önmagával két egymást követő pillanatban, mivel a következő pillanat mindig magában foglalja, az előzőn felül, az emléket, amit az előző hagyott a számára. Egy ludat, melynek két azonos pillanata lenne, emlékezet nélküli tudat lenne. Szüntelenül elpusztulna és újjászületne. Hogyan képzelhetnénk el magunknak másként a tudattalant?

Egy ezerárnyalatú színekép képét kell tehát felidézni, észrevehetetlen halványodásokkal, melyek lehetővé teszik, hogy egyik árnyalattól a másikhoz haladjunk. Egy érzelmi áramlat, mely, árnyalatai mindegyikétől egymás után átszíneződve, átszelné a színeképet, fokozatos változásokat érezne, melyek mindegyike bejelentené a következőt és összefoglalná magában az öt megelőzőket. De a színekép egymást követő árnyalatai még mindig külsők maradnának egymáshoz képest. Egymás mellé helyeződnek.

Teret foglalnak el. Az, ami tiszta tartam, ezzel ellenkezőleg, kizár minden gondolatot egymás mellé helyezésről, kölcsönös külsődlegességről és kiterjedésről.

Képzeljünk el tehát inkább egy végtelenül kicsiny gumiszalagot, amely, ha ez lehetséges, matematikai ponttá húzódik össze. Fokozatosan húzzuk ki oly módon, hogy egy vonalat hozzunk ki a pontból, mely mindig egyre hosszabbodik. Fordítsuk a figyelmünket, ne a vonalra mint vonalra, hanem a tevékenységre, amely a vonalat húzza. Figyeljük meg, hogy ez a tevékenység a tartama ellenére oszthatatlan, ha feltesszük, hogy megállás nélkül valósul meg; hogy ha megállást iktatunk közbe, akkor két tevékenységet csinálunk belőle egy helyett, s ekkor e tevékenységek mindegyike lesz az az oszthatatlan, amiről beszélünk; hogy soha nem maga a mozgó tevékenység oszthatatlan, hanem a mozdulatlan vonal, melyet lerak maga alá mint egy nyomot a térben. Szabadítsuk ki végül magunkat a térből, mely a mozgást alátámasztja, hogy csak magáról a mozgásról, a feszesség vagy kifejtés aktusáról, végül a tiszta mozgékonyaságról adjunk számot. Ezúttal pontosabb képünk lesz a tartamban való kibontakozásunkról.

És mégis, még ez a kép sem lesz teljes, és minden összehasonlítás elégtelen lesz egyébként, mert az időben való lefolyásunk bizonyos szempontból egy mozgás egységéhez hasonlít, mely előrehalad, más szempontból állapotok sokszorosságához, melyek kitárulnak, és mert egyik metafora sem adhatja vissza a két aspektus egyikét anélkül, hogy a másikat feláldozná. Ha egy ezerárnyalatú színeképet idézek fel, akkor teljesen kész dolgot látok magam előtt, holott a tartam folyamatosan hozza létre magát. Ha egy gumiszalagra gondolok, amely megnyúlik, egy rugóra, mely megfeszül vagy kienged, akkor elfeledkezem a színek gazdagságáról, ami jellemző az átélt tartamra, hogy már csak az egyszerű mozgást lássam, amellyel a tudat egyik árnyalatról a másikra megy át. A belső élet mindez egyszerre, minőségek változatossága, a haladás folytonossága, az irány egysége. Nem tudhatjuk képekkel megjeleníteni.

De még sokkal kevésbé jelenítenénk meg/oga/ma/íkal, azaz elvont, vagy általános, vagy egyszerű eszmékkel. Kétségtelen, hogy egyetlen kép sem fogja teljesen visszaadni az eredeti érzést, amellyel önmagam lefolyásáról rendelkezem. De nem is szükséges, hogy megpróbáljam visszaadni. Aki nem lenne képes megadni magának a létét alkotó tartam intuícióját, annak soha semmi nem adná azt meg, a fogalmak éppúgy nem, mint a képek. A filozófus egyetlen tárgya itt egy bizonyos munka előidézése kell, hogy legyen, melyet, az emberek többségénél, az élet szempontjából hasznosabb szellemi szokások akadályozni igyekezzenek. Márpedig a képnek legalább



megvan az az előnye, hogy a konkrétban tar meg bennünket. Semmilyen kép sem fogja a tartam intuíciónját helyettesíteni, ámde sok különböző kép, igen különböző dologi szférákból kölcsönözve, működésük konvergenciája által képes lesz a tudatot arra a pontos helyre irányítani, ahol egy bizonyos megragadásra váró intuíción találhatók. A lehető legvegyesebb képeket választva megakadályozzuk majd, hogy bármelyik közülük az intuíción (aminek előhívásával meg van bízva) helyét bitorolja, mivel ekkor a riválisai rögtön el fogják üzni. Azáltal, hogy alaki különbségeik ellenére mindnyájan ugyanazt a fajta figyelmet, és valahogyan ugyanazt a feszültségi fokot követelik elménktől, fokozatosan egy teljesen sajátos és meghatározott beállítottsághoz fogjuk hozzászoktatni a tudatot, pontosan ahhoz, amelyet, hogy leplezetlenül jelenjen meg önmaga előtt, el kell majd fogadnia.<sup>3</sup> De még az is kell, hogy beleegyezzen ebbe az erőfeszítésbe. Mert semmit nem mutattunk neki. Egyszerűen behelyeztük egy attitűdbe, amelyet fel kell vennie, hogy az akart erőfeszítést megtegye, és magától eljusson az intuíciónhoz. A túlságosan egyszerű fogalmak alkalmatlansága, hasonló témában, épp ellenkezőleg, az, hogy valóban szimbólumok, melyek helyettesítik az objektumot, amit szimbolizálnak, és semmiféle erőfeszítést nem követelnek tőlünk. Közelről tekintve őket látnánk, hogy mindegyikük csak azt tartja meg az objektumból, ami közös ebben az objektumban és másokban. Látnánk, hogy mindegyikük, sokkal inkább, mint a kép, egy *összehasonlítás* fejez ki az objektum és azok között, melyek hasonlítanak hozzá. Ám, minthogy az összehasonlítás egy hasonlóságot bontott ki, minthogy a hasonlóság az objektum egy tulajdonsága, minthogy egy tulajdonság egészen úgy néz ki, mint egy *része* az őt birtokló objektumnak, könnyedén meggyőzzük magunkat róla, hogy fogalmakat helyezve fogalmak mellé, újra össze fogjuk állítani az egész tárgyat a részeiből, és, hogy úgy mondjuk, az értelmi megfelelőjét fogjuk megkapni. Így van az, hogy hű képet vélünk majd alkotni a tartamról, az egység, sokszorosság, folytonosság, véges vagy végtelen oszthatóság stb. fogalmait felsorakoztatva. Pontosan ez az, ami illúzió. Ugyancsak ez az, ami veszélyes. Amennyire szolgálatot tehetnek az elvont eszmék az elemzésnek, azaz az objektum tudományos tanulmányozásának az összes többivel való viszonyában, annyira képtelenek helyettesíteni az intuíción, vagyis az objektum metafizikai vizsgálatát abban, ami benne lényegi és sajátos. Valójában egyrészt ezek az egymás mellé illesztett fo-

<sup>3</sup> Azok a képek, amelyekről itt szó van, a filozófus elméjében akkor mutatkoznak, amikor gondolatát egy másik embernek akarja kifejteni. Figyelman kívül hagyjuk azt az intuíciónhoz közel eső képet, amelyre a filozófusnak saját maga számára lehet szüksége, s amely gyakran kifejezetten marad.

galmak soha nem fogják adni, csak egy mesterséges újbóli összetételét az objektumnak, aminek csak bizonyos általános és valamiképpen személytelen aspektusait szimbolizálhatják: hiába vélnénk tehát egy valóságot megragadni velük: arra korlátozódnak, hogy az árnyékát nyútsák nekünk. Másrészt azonban, az illúzió mellett, egy igen súlyos veszély is felmerül. Mert a fogalom általánosít ugyanakkor, amikor elvonatkoztat. A fogalom csak úgy szimbolizálhat egy speciális tulajdonságot, hogy végtelen sok dologban közössé teszi azt. Mindig többé-kevésbé eltorzítja tehát a kiterjesztés révén, amit neki ad. Egy tulajdonság, melyet visszahelyezünk az őt birtokló metafizikai objektumba, egybeesik vele, legalábbis követi azt, felveszi a körvonalait. Kivonva a metafizikai objektumból és fogalomként ábrázolva végtelenül kitágul, meghaladja az objektumot, mivel másokkal együtt kell azt tartalmaznia. A különböző fogalmak, melyeket egy dolog tulajdonságairól alkotunk, megannyi jóval tágabb kört rajzolnak köréje, melyek közül egyik sem illik rá pontosan. De magában a dologban mégis egybeestek vele és, következésképpen, együttesen egybeestek. Kénytelenek leszünk tehát valamilyen fortélyt keresni, hogy visszaállítsuk az egybeesést. Venni fogunk egyet tetszőlegesen e fogalmak közül, és megpróbáljuk vele elérni a többieket. Ámde aszerint, hogy ebből vagy abból indulunk majd ki, a csatlakozás nem ugyanazon a módon történik. Aszerint például, hogy az egységből vagy a sokszorosságból indulunk-e ki, különbözőképpen fogjuk majd felfogni a tartam sokszoros egységét. Minden attól a fontosságtól függ majd, amit e fogalmak közül ennek vagy annak tulajdonítunk, de ez a fontosság mindig önkényes lesz, mivel az objektumból kivonva a fogalomnak nincs már súlya, nem lévén már csak egy testnek az árnyéka. így különböző rendszerek halmaza fog majd felbukkanni, annyi, ahány külső nézőpont van a valóságról, amelyet vizsgálunk, vagy mind tágabb kör, amelyekbe bezárjuk. Az egyszerű fogalmaknak tehát nem csupán az a hátrányuk, hogy megannyi szimbolikus kifejezésre osztják fel az objektum konkrét egységét; a filozófiát is elkülönült iskolákra osztják fel, melyek mindegyike megtartja a helyét, megválasztja játékméit, vagy soha véget nem érő játszmába kezd a többiekkel. A metafizika vagy csak ez a gondolati játék, vagy, ha ez az elme komoly foglalatossága, akkor transzcendálnia kell a fogalmakat, hogy elérkezzen az intuícióhoz. A fogalmak persze nélkülözhetetlenek a számára, mert az összes többi tudomány a legközönségesebben fogalmakkal dolgozik, a metafizika pedig nem nélkülözheti a többi tudományt. De csak akkor tulajdonképpen önmaga, amikor meghaladja a fogalmat, vagy legalábbis kiszabadítja magát a merev és teljesen kész fogalmakból, hogy meglehetősen különbözőeket teremtsen azoktól,

amelyekkel szokásosan bánunk, akarom mondani rugalmas, mozgó, csak-nem folyékony képzeteket, melyek mindig készek hozzásimulni az intuíció eltűnő formáihoz. Később vissza fogok térni erre a fontos kérdésre. Legyen most elég számunkra, hogy megmutattuk: tartamunk bemutatva lehet nekünk közvetlenül egy intuícióban, sugallva lehet nekünk közvetve képek által, de nem zárkozhat be - ha a fogalom szó tulajdonképpeni értelmét meghagyjuk - egy fogalmi ábrázolásba.

Próbáljunk egy pillanatra sokszorosságot csinálni belőle. Hozzá kell majd tennünk, hogy e sokszorosság tagjai, ahelyett, hogy elkülönülnének mint egy akármilyen sokszorosság tagjai, hatalmukba kerítik egymást. Hogy megfeszített képzelettel, kétségtelenül, megszilárdíthatjuk az egyszer már lefolyt tartamot, darabokra oszthatjuk ekkor, melyek egymás mellé helyeződnek és megszámlálhatjuk az összes darabot, de hogy ez a művelet a tartam megmerevedett emlékének végbe, a mozdulatlan nyomon, melyet a tartam mozgékonyasága hagy maga után, nem pedig magán a tartamon. Valljuk be tehát, hogy ha sokszorosság van itt, akkor ez a sokszorosság egyetlen másikhoz sem hasonlít. Azt fogjuk-e hát mondani, hogy a tartamnak egysége van? Kétségtelen, hogy elemek folytonossága, melyek egymásban folytatódnak, legalább annyira részesül az egységből, mint a sokszorosságból, de ez a mozgó, változó, színes, eleven egység aligha hasonlít az elvont, mozdulatlan és üres egységhez, amelyet a tiszta egységfogalom ír körül. Arra fogunk-e ebből következtetni, hogy a tartamnak egyszerre kell az egységgel és a sokszorossággal meghatározódnia? Ámde, különös dolog, hiába manipulálom a két fogalmat, adagolom, kombinálom őket össze különféleképpen, végzem rajtuk a legszubtilisebb mentális vegyi műveleteket, soha nem fogok semmit elérni, ami az egyszerű intuícióhoz hasonlítana, mellyel a tartamról rendelkezem. Miközben ha az intuíció erejével ismét visszahelyezem magam a tartamba, rögtön észreveszem, milyen módon egység, sokszorosság és még sok más dolog. Ezek a különböző fogalmak megannyi külső nézőpontok voltak tehát a tartamról. Sem elválasztva, sem egybegyűjtve nem vezettek be bennünket magába a tartamba.

Mégis beléje hatolunk, és ez csak intuícióval lehetséges. Ebben az értelemben az én tartamának maga az én általi, belső, abszolút megismerése lehetséges. Ámde ha a metafizika egy intuíciót követelhet és nyerhet is el itt, a tudománynak azért még nincs kevésbé szüksége egy elemzésre. És az elemzés szerepe s az intuícióé közötti keveredéséből születnek itt az iskolák közötti viták és a rendszerek közötti konfliktusok.

A pszichológia csakugyan elemzés útján jár el, mint a többi tudomány. Érzetekké, érzésekké, képzetekké stb. oldja fel az ént, mely először egy egyszerű intuícióban volt számára adva, amelyeket külön-külön tanulmányoz. Az én helyébe egy sor elemet állít, amik a pszichológiai tények. Ámde ezek az *eleinek részek-e* vajon? Az egész kérdés ezen múlik, s mivel kikerülték, gyakran megoldhatatlan terminusokkal tételezték az emberi személyiség problémáját.

Vitathatatlan, hogy minden pszichológiai állapot, csupán azáltal, hogy egy személyhez tartozik, egy személyiség egészét tükrözi. Nincs érzés, bármilyen egyszerű legyen is, mely ne zárná magában virtuálisan a múltját vagy a jelenét egy lénynek, amely átéli, mely leválhatna róla és egy „állapotot” alkothatna másképpen, mint elvonatkoztató vagy elemző erőfeszítéssel. De nem kevésbé vitathatatlan, hogy e nélkül az elvonatkoztató vagy elemző erőfeszítés nélkül nem lenne lehetséges a pszichológiai tudomány fejlődése. Márpedig miben áll a művelet, amellyel a pszichológus leválaszt egy pszichológiai állapotot, hogy többé-kevésbé önálló entitássá emelje? A személy sajátos színezetének mellőzésével kezdi, mely nem fejeződhet ki ismert és közös kifejezésekkel. Majd az így már leegyszerűsített személyben elszigetelni igyekszik ezt vagy azt az aspektust, mely alkalmat ad egy érdekes tanulmányozásra. A hajlamról van például szó? Figyelmen kívül fogja hagyni az árnyalatot, ami átszínezi, s ami miatt az én hajlamom nem a tied; majd belekapaszkodik a mozgásba, amellyel személyiségünk egy bizonyos objektum *felé irányul*; elszigeteli ezt a magatartást, és a személynek ezt a speciális oldalát, a belső élet mozgékonyságának ezt a külső nézőpontját, a konkrét hajlamnak ezt a „sémáját” önálló ténnyé fogja emelni. Egy művész munkájához hasonló munka zajlik itt, aki, átutazóban lévén Párizsban, vázlatot készítene például a Notre Dame egyik tornyáról. A torony elválaszthatatlanul össze van kötve az épülettel, mely nem kevésbé elválaszthatatlanul össze van kötve a talajjal, a környezettel, egész Párizssal, stb. A leválasztással kell kezdeni; az ember az egészből csak egy bizonyos aspektust fog feljegyezni, ami a Notre Dame-nak ez a tornya. Mármost a torony a valóságban kövekből van építve, melyek sajátos csoportosítása az, ami megadja neki a formáját; a rajzoló azonban nem érdeklődik a kövek iránt, csak a torony körvonalát jegyzi fel. A dolog valóságos és belső felépítését egy külsődleges és sematikus helyreállítással pótolja tehát. Úgyhogy rajza, összegezve, egy bizonyos nézőpontnak és egy bizonyos ábrázolási mód kiválasztásának felel meg. Márpedig teljesen ugyanígy áll a helyzet a művelettel, amellyel a pszichológus egy pszichológiai állapotot kivon a személy egészéből. Ez az izolált pszichológiai állapot alig egy váz-

lat csak, egy mesterséges újraalkotás kezdete; ez az egész, egy bizonyos elemi szempontból szemügyre véve, amely iránt különösen érdeklődtünk, s amelyet gondosan feljegyeztünk. Ez nem rész, hanem elem. Nem szétदारabolással értük el, hanem elemzéssel.

Mármost minden Párizsban készült vázlat alá a külföldi kétségkívül oda fogja írni mementóként, hogy „Párizs”. S minthogy valóságosan látta Párizs, tudni fogja, újból leereszkedve az egész eredeti intuícijától, elhelyezni benne vázlatait s így összekötni őket egymással. De nincs semmiféle mód a fordított műveletet elvégezni; lehetetlen (még végtelen számú oly pontos vázlattal sem, amelyet csak akarunk, még a „Párizs” szóval sem, mely jelzi, hogy össze kell őket fogni) visszamenni egy intuíciónhoz, amilyenünk nem volt, és felkeltenünk magunkban Párizs benyomását, ha nem láttuk Párizst. Ez azért van így, mert nem az egész *részeivel* van itt dolgunk, hanem az összességről alkotott *e/e/ckel*. Hogy egy még frappánsabb példát válasszunk, egy esetet, amelyben a jelölés még teljesebben szimbolikus, tegyük fel, hogy bemutatják nekem, találomra összekeverve, a betűket, melyek egy költemény kompozíciójához tartoznak, amit nem ismerek. Ha a betűk a költemény *részei* lennének, megkísérlehetném velük, különféle elrendezéseket kipróbálva, újjáalkotni a verset, mint ahogyan a gyermek teszi egy türelemjáték darabjaival. Ámde egy pillanatig sem fogok erre gondolni, mert a betűk nem *alkotórészek*, hanem *részleges kifejezések*, ami egészen más dolog. Ezért, ha ismerem a költeményt, rögtön arra a helyre teszek minden egyes betűt, ami neki megfelel, és nehézség nélkül kötöm őket össze egy folyamatos vonallal, miközben a fordított művelet lehetetlen. Még amikor próbálkozni vélek ezzel a fordított művelettel, még amikor szavakat illeszték egymás mellé, akkor is azzal kezdem, hogy elképzelek magamnak egy hihető jelentést: egy intuíciót adok tehát magamnak, és az intuíciótól próbálok újból leereszkedni az elemi szimbólumokhoz, melyek újraalkotnák a kifejezését. A gondolat maga, hogy a dolgot csupán csak szimbolikus elemeken végrehajtott műveletek révén állítsuk újra helyre, olyan képtelenséget foglal magában, hogy senkinek sem jutna az eszébe, ha számot vetnénk azzal, hogy nem a dolog töredékeivel, hanem szimbólumtöredékekkel van valahogyan dolgunk.

Mégis ilyen a filozófusok vállalkozása, akik pszichológiai állapotokkal igyekeznek a személyt újból összeállítani, akár magukhoz az állapotokhoz tartják magukat, akár hozzátesznek egy arra szánt folyamatot, hogy az állapotokat összekösse egymással. Empiristák és racionalisták ugyanannak az illúzióknak az áldozatai itt. Mindketten *valóságos részeknek* veszik a

*részleges jelölésekei*, összekeverve így az elemzés szempontját és az intuícióét, a tudományt és a metafizikát.

Az előbbieket joggal mondják, hogy a pszichológiai elemzés semmi többet nem tár fel a személyben, mint pszichológiai állapotokat. És csakugyan ez a funkciója, ez maga a definíciója az elemzésnek. A pszichológusnak nincs más dolga, mint elemezni a személyt, vagyis állapotokat feljegyezni: legfeljebb ráteszi majd az „én” rubrikát ezekre az állapotokra, mondván, hogy ezek az „én állapotai”, ugyanúgy, ahogyan a rajzoló ráírja a „Párizs” szót mindegyik vázlatára. Azon a terepen, amelyre a pszichológus helyezkedik, és amelyre helyezkednie kell, az „én” csak egy jel, amellyel az eredeti (egyéb-ként nagyon zavaros) intuícióra emlékeztetünk, ami a pszichológusnak a tárgyát szolgáltatta: ez csak egy szó, és a nagy tévedés abban áll, ha azt hisszük, hogy ugyanezen a terepen maradván a szó mögött egy dolgot találunk. Ez volt a tévedése azoknak a filozófusoknak, akik nem nyugodhattak bele abba, hogy egyszerűen pszichológusok legyenek a pszichológiában, Taine-nek és Stuart Millnek például. Pszichológusok a módszer révén, amelyet alkalmaznak, metafizikusok maradtak a tárgy révén, amit maguknak javasolnak. Egy intuíciót szeretnének, de különös következtetésséggel ezt az intuíciót az elemzéstől kérik, amely maga a tagadása. Az ént keresik, s állítólag megtalálják a pszichológiai állapotokban, holott az énen kívülre helyezkedve - azért, hogy egy sor többé-kevésbé sematikus és szimbolikus vázlatot, jelet, képzetet alkossanak a személyről - lehetett csak elnyerni a pszichológiai állapotok e különféleségét. Ugyancsak hiába helyeztek egymás mellé állapotokat állapotoknak, sokszorozták meg kapcsolataikat, az én mindig megszökik előlük, olyannyira, hogy végül már csak egy üres látszatot látnak benne. Ez olyan, mintha tagadnánk, hogy az *Iliás*nak értelme van, azzal az ürüggyel, hogy hiába kerestük ezt az értelmet az őt alkotó betűk intervallumaiban.

A filozófiai empirizmus itt tehát az intuíció nézőpontja és az elemzése közötti zűrzavarból született. Az eredetinek a lefordításban való keresésében áll, ahol természet szerint nem lehet, s abban, hogy tagadják az eredetit azzal az ürüggyel, hogy nem találjuk a fordításban. Szükségképpen tagadásokba torkollik; ám közelebről tekintve észrevesszük, hogy ezek a tagadások csupán csak azt jelentik, hogy az elemzés nem az intuíció, ami maga az evidencia. Az eredeti és egyébként is zavaros intuíciótól, mely a tudomány a tárgyát nyújtja, a tudomány rögtön az elemzésre tér át, mely a végtelenségig sokszorozza erről a tárgyról a nézőpontokat. Igen gyorsan oda jut, hogy elhiggye: az összes nézőpontot egyberakva, újraalkothatná a tárgyat. Meglepő-e, hogy menekülni látja maga előtt ezt a tárgyat, mint a

gyermek, aki egy szilárd játékot szeretne fabrikálni magának a falak mentén kirajzolódó árnyékokból?

Ámde a racionalizmus ugyanennek az illúziónak az áldozata. Abból az összetévesztésből indul ki, amit az empirizmus követett el, és épp oly tehetetlen marad, mint ő a személyiség elérésében. Miként az empirizmus, a pszichológiai állapotokat megannyi *töredéknek* tartja, leválasztva egy énről, mely őket összetartaná. Miként az empirizmus, összekötni igyekszik e töredékeket egymással, hogy a személy egységét újraalkossa. Végül, miként az empirizmus, a személy egységét (az erőfeszítés során, melyet szüntelenül megújít, hogy megragadhassa) mint egy kísértetet, végtelenül eltűnni látja. Ám miközben az empirizmus, beleunva a háborúba, kijelenti végül, hogy nincsen más, mint a pszichológiai állapotok sokasága, a racionalizmus kitart a személy egységének állítása mellett. Igaz, hogy ezt az egységet maguk a pszichológiai állapotok területén keresve s arra kényszerülve egyébként, hogy a pszichológiai állapotok számlájára írja az összes tulajdonságot vagy meghatározást, amit az elemzés során talál (mivel az elemzés, meghatározásánál fogva, mindig *állapotokhoz* vezet), nem marad már neki, a személy egysége számára, csak valami tisztán negatív, minden meghatározás hiánya. A pszichológiai állapotok, miután a maguk számára foglaltak le és őriztek meg ebben az elemzésben mindent, ami az anyagság legkisebb látszatát mutatja, az „én egysége” már csak anyag nélküli forma lehet. Az abszolút meghatározatlan és üres lesz. A leválasztott pszichológiai állapotokhoz, az ennek ezekhez az árnyékaihoz, melyek gyűjteménye, az empiristák számára, a személy megfelelője, a racionalista hozzáad valami még irracionálisabbat, az ürest, melyben ezek az árnyékok mozognak (az árnyékok helyét, mondhatnánk), hogy újjáalkossa a személyiséget. Hogyan jellemezhetne e forma, ami valójában formátlan, egy eleven, cselekvő, konkrét személyiséget és különböztethetné meg Pétert Páltól? Meglepő-e, hogy a filozófusok, akik elszigetelték e „formát” a személyiségtől, tehetetlennek találják azután egy személy meghatározására, és hogy fokról fokra oda jutnak, hogy üres énjükből feneketlen edényt csináljanak, mely éppúgy nem tartozik Pálhoz, mint Péterhez, s amelyben helye lesz, tetszés szerint, az egész emberiségnek, vagy Istennek, vagy az általános létezésnek? Az empirizmus és a racionalizmus között itt egyedül csak azt a különbséget látom, hogy az előbbi, az én egységét valamiképpen a pszichológiai állapotok réseiben keresve, arra jutott, hogy a réseket más állapotokkal tömje be, és így tovább a végtelenségig. Olyannyira, hogy az én egy mindig tovább szűkülő résbe szorítva a nulla felé tendál, abban a mértékben, amelyben az elemzést tovább folytatják, miközben a racio-

lizmus az énből azt a helyet csinálva, ahol az állapotok laknak, egy üres térrel áll szemben, melyet semmiféle okunk sincs inkább itt, mint amott lezárni. S amely túllép minden egyes határon, amit egymást után ki akarunk jelölni neki, amely mindig tovább tágul, s amely már nem a nullában, hanem a végtelenben igyekszik elveszni.

A távolság tehát sokkal kevésbé nagy, mintsem feltételezik, egy állítólagos „empirizmus”, mint Taine-é, és egyes német panteisták leginkább transzcendens spekulációi között. A módszer hasonló a két esetben: a lefordítás *elemeiről* való okoskodásban áll, mintha ezek az eredeti részei volnának. Egy valódi empirizmus azonban az, mely célul tűzi maga elé, hogy olyan közelről szorongassa meg magát az eredetit, amilyenről csak lehet, mélyítse el az életét, és egyfajta *spirituális hallgatósággal* érezze a lelket dobogni; és ez az empirizmus az igazi metafizika. A munka rendkívül nehéz, mert egyetlen előre megalkotott felfogás (melyekkel a gondolkodás a napi műveletei során él) sem használható többé. Mi sem könnyebb, mint kijelenteni, hogy az én sokszorosság, vagy hogy egység, vagy hogy a szintézise mindkettőnek. Egység és sokszorosság képzetek itt, melyeket nem szükséges az objektumra szabni, amelyeket mint már elkészítetteket találunk, s amelyeket csak ki kell választanunk egy nagy rakásból, konfekcióruhák, melyek éppen olyan jól állnak Péternek, mint Pálnak, mert kettejük közül egyikük alakját sem emelik ki. Ám egy empirizmus, mely méltó e névre, egy empirizmus, mely csak mérték után dolgozik, kénytelennek érzi magát, hogy minden egyes új objektumnál, amit tanulmányoz, egy abszolúte új erőfeszítést tegyen. Az objektumra egy egyedül az objektumhoz igazított fogalmat szab rá, fogalmat, amelyről alig mondhatjuk, hogy fogalom még, mivel egyedül csak erre az objektumra illik. Nem eszmék (mint például egység és sokszorosság) kombinálásával jár el; hanem a képzet, melyhez elvezet bennünket, épp ellenkezőleg, egyetlen, egyszerű képzet, mellyel kapcsolatban nagyon jól értjük egyébként, hogy miután megalkottuk, miért helyezhető az egység, sokszorosság stb. (mind tágabb, mint ő) keretei közé. Végül az így meghatározott filozófia nem abban áll, hogy fogalmak közül választunk és állást foglalunk egy iskola mellett, hanem hogy egy egyetlen intuíciót keresünk, ahonnan éppúgy a különböző fogalmakhoz ereszkedünk le megint, mert az iskolás megosztottságok fölé helyezkedtünk.

Az, hogy a személyiségnek egysége van, bizonyos; ám egy ilyen állítás semmit nem tanít nekem ennek az egységnek a rendkívüli természetéről, ami maga a személy. Hogy énünk sokszoros, ezt is megengedem, ámde olyan sokszorosság van itt, amiről el kell majd ismerni, hogy nincs semmi



közössége egyetlen mással sem. Ami igazán számít a filozófiának, az annak tudása, hogy *milyen* egység, *milyen* sokszorososság, *milyen*, az elvont egynél és sokszorosnál magasabb rendű valóság a személy sokszoros egysége. És csak akkor fogja ezt megtudni, ha az én egyszerű intuícióját az énnel ragadja meg. Ekkor az ösvény szerint, melyet választani fog, hogy újból leereszkedjen e csúcsról, el fog jutni az egységhez vagy a sokszorosághoz, vagy bármelyikhez a fogalmak közül, amelyekkel a személy mozgó életét próbáljuk meghatározni. Ámde e fogalmak egyetlen keveréke sem adna semmit, ismételjük, ami hasonlítana a személyhez, ami tart.

Mutassanak nekem egy tömör kúpot, könnyen belátom, hogyan szűkül a csúcs irányában és törekszik egy matematikai ponttal összerosódni, ugyancsak, hogy hogyan szélesedik az alapjánál egy végtelenül táguló körré. Ámde sem a pont, sem a kör, sem a kettő egymás mellé helyezése egy síkban, a leghalványabb fogalmat sem fogják adni nekem egy kúpról. Ugyanígy van a pszichológiai élet sokszoroságát és egységét illetően. Ugyanígy a nullát és a végtelent illetően, amelyek felé empirizmus és racionalizmus irányítják a személyiséget.

A fogalmak, mint ahogyan másutt ki fogjuk mutatni, rendszerint párban járnak, és a két ellentétet ábrázolják. Aligha van konkrét realitás, melyről ne lehetne egyszerre két szembenálló nézetet kialakítani, és amely, következképpen, ne rendelődne alá az ellentétes fogalmaknak. Ebből adódik egy tézis és egy antitézis, amelyeket hiába igyekeznénk logikailag összebékíteni, annál az egyszerű oknál fogva, hogy soha nem állítunk elő dolgot fogalmakkal vagy nézőpontokkal. Ámde az intuícióval megragadott objektumból könnyedén jutunk el, sok esetben, a két ellentétes fogalomhoz; és minthogy így a valóságból látjuk kijönni a tézist és az antitézist, egyúttal azt is megragadjuk, hogyan áll szemben egymással ez a tézis és ez az antitézis, és hogyan békülnek ki.

Igaz, hogy ehhez az értelem szokásos munkájának megfordításával kell eljárni. *Gondolkodni* rendszerint abban áll, hogy a fogalmaktól haladunk a dolgokhoz, nem pedig a dolgoktól a fogalmakhoz. Megismerni egy valóságot, a „megismerni” szó szokásos értelmében annyi, mint már kész fogalmakat elővenni, adagolni és összekombinálni őket egészen addig, amíg megkapjuk a valóság gyakorlati megfelelőjét. Nem szabad elfelejtenünk azonban, hogy az értelem normális munkája távol áll attól, hogy pártatlan legyen. Nem arra törekszünk általában, hogy megismerjünk a megismerésért, hanem azért ismerünk, hogy állást foglaljunk, hogy hasznot húzunk, végül, hogy szükségletet elégítsünk ki. Azt keressük, hogy a megismerendő objektum meddig a pontig *ez* vagy *az*, melyik ismert fajhoz tartó-

zik, milyen fajtájú cselekvést, eljárást vagy magatartást kellene nekünk sugallnia. Ezek a különböző tevékenységek és magatartások gondolkodásunk megannyi egyszer s mindenkorra meghatározott *fogalmi irányai*; nem marad más, mint követni őket; pontosan ebben áll a fogalmak dolgokra való alkalmazása. Egy fogalmat rápróbálni az objektumra annyi, mint azt követelni az objektumtól, amit mi akarunk vele tenni, amit ő tehet értünk. Fogalom címkéjét ragasztani egy objektumra annyi, mint pontos kifejezésekkel jelezni azt a cselekvés- vagy magatartástípust, amit az objektumnak kell majd sugallnia nekünk. Minden tulajdonképpen ismeretet tehát egy bizonyos irányban állítunk be, vagy egy bizonyos szempontból alakítunk ki. Igaz, hogy a szükségletünk gyakran összetett. És ezért meg-  
esik velünk, hogy több egymást követő irányba irányítjuk megismerésünket ugyanarról az objektumról, és változtatjuk a róla való nézőpontokat. Ebben áll, e kifejezések szokásos értelmében véve az objektum „tág” és „átfogó” megismerése: az objektumot ekkor nem egyetlen fogalomra, hanem több fogalomra vezetjük vissza, amelyekben „részesedni” hivatott. Hogyan részesedik egyszerre mindezekben a fogalmakban? Olyan kérdés ez, mely a gyakorlatnak nem számít, s amelyet nem kell feltennünk. Természetes tehát, jogos tehát, ha fogalmak egymás mellé helyezésével és adagolásával jártunk el a mindennapi életben: semmilyen filozófiai nehézség nem születik ebből, mivel, hallgatólagos megegyezéssel, tartózkodunk a filozofálástól. De átvinni a filozófiába e *modus operandi*, itt is fogalmaktól haladni a dolgokhoz, olyan megismerési módot használni egy objektum (melyet ezúttal önmagában törekszünk elérni) pártatlan megismeréséhez, amelyet egy meghatározott érdek ösztönöz, s amely meghatározásánál fogva egy kívülről elfoglalt nézőpontban áll az objektumról, annyi, mint hátat fordítani a célnak, amelyre törekedtünk. Annyi, mint a filozófiát az iskolák közötti örökös sűrűlódásra ítélni, annyi, mint az ellentmondást magába az objektum és a módszer belsejébe telepíteni. Vagy nem lehetséges filozófia és a dolgok minden megismerése a belőlük meríthető haszonra irányított gyakorlati megismerés, vagy a filozofálás abban áll, hogy egy intuíciós erőfeszítéssel behelyezkedünk magába az objektumba.

Ám ahhoz, hogy megértsük ennek az intuíciónak a természetét, hogy pontosan meghatározzuk, hol ér véget az intuíció és hol kezdődik az elemzés, vissza kell térni arra, amit fentebb a tartam lefolyásáról mondtunk.

Észrevevesszük majd, hogy a fogalmaknak vagy sémáknak, amelyekbe az elemzés torkollik, az a lényeges jellemzőjük, hogy mozdulatlanok, mi-  
alatt szemügyre vesszük őket. Elszigeteltem a belső élet egészétől azt a pszichológiai entitást, amit egyszerű érzetnek hívok. Amíg tanulmányozom,

feltételezem, hogy az marad, ami. Ha valami változást találnék benne, azt mondanám, hogy nem egyetlen érzet van itt, hanem több érzet egymás után; és eme egymása következő' érzetek mindegyikére átvinném ekkor az először az átfogó érzetnek tulajdonított mozdulatlanyságot. Ha elég messzire viszem az elemzést, akkor mindenképpen olyan elemekhez érkezhetek el, amelyeket mozdulatlanoknak fogok tartani. Itt, és csakis itt fogom megtalálni azt a szilárd operációs bázist, amelyre a tudománynak a saját fejlődése érdekében szüksége van.

Mégis, nincs lelkiállapot, akármilyen egyszerű legyen is, mely ne változna minden pillanatban, mivel nincsen tudat emlékezet nélkül, nincsen folytatólagos állapot az elmúlt pillanatok emlékének a jelen lévő érzéshez való hozzáadása nélkül. Ebben áll a tartam. A belső tartam egy emlékezet folyamatos élete, mely a múltat a jelenben hosszabbítja meg, akár úgy, hogy a jelen elkülönítetten magába zárja a múlt szünet nélkül növekvő képét, akár s még inkább úgy, hogy folytonos minőségváltozásával a mindig nehezebbé váló teherről tanúskodik, amit maga után vonszol abban a mértékben, amelyben mind jobban öregszik. A múltnak a jelenben való eme továbbélése nélkül nem lenne tartam, hanem csak pillanatnyiság.

Igaz, ha szememre hányják, hogy a pszichológiai állapotot egyedül azzal, hogy elemzem, kivonom a tartam alól, akkor úgy fogok ez ellen védekezni, hogy kijelentem: ezen elemi pszichológiai állapotok mindegyike, ahol az elemzésem a végére jut, állapot, mely még mindig időt foglal le. „Elemzésem, fogom majd mondani, állapotokká oldja fel a belső életet, melyek mindegyike homogén önmagával; csakhogy, mivel a homogeneitás meghatározott számú percre vagy másodpercre terjed ki, az elemi pszichológiai állapot nem szűnik meg tartani, jóllehet nem változik.”

De ki nem látja, hogy a percek és másodpercek meghatározott száma, amit az elemi pszichológiai állapotnak tulajdonítok, egészen pontosan egy jel értékével rendelkezik, arra rendelve, hogy emlékeztessen engem rá, hogy a homogénnek feltételezett pszichológiai állapot a valóságban állapot, amely változik, s amely tart. Az állapot, magában véve, örökös valamivé válás. Kivontam ebből a valamivé válásból egy bizonyos minőségi átlagot, melyet változatlanoknak feltételeztem: így egy stabil, és ezzel sematikus állapotot konstituáltam. Kivontam belőle, másrészt, a valamivé válást általában, a kifejlést, ami már nem ennek vagy annak a kifejlése, s ez az, amit az *idő*nek neveztem, melyet ez az állapot elfoglal. Közelebbről tekintve látnám, hogy ez az elvont idő éppoly mozdulatlan a számomra, mint az állapot, melyet benne lokalizálok, hogy csak folytonos minőségi változással folyhat le, de, hogy ha a változás minőség nélküli, szimpla színhelye, akkor

ily móclon mozdulatlan környezetté válik. Látnám, hogy e homogén idő hipotézise egyszerűen arra van rendelve, hogy megkönnyítse az összehasonlítást a különböző konkrét tartamok között, lehetővé tegyen számunkra egyidejűségeket, számolni és megmérni egy tartam lefolyását egy másikhoz viszonyítva. És megérteném végül, hogy egy elemi pszichológiai állapothoz percek és másodpercek egy meghatározott számának jelölését kötve annak emlékeztetésére szorítkozom, hogy az állapotot leválasztottuk egy énről, amelyik tart, és körülhatároltuk a helyet, ahol újra mozgásba kellene hozni, hogy egyszerű sémából, amivé vált, visszavezessük a konkrét formához, amivel először rendelkezett. Mindezt azonban elfelejtem, nem tudva mit kezdeni vele az elemzésben.

Ez annyi, mint kijelenteni, hogy az elemzés a mozdulatlanra hat, miközben az intuíció a mozgékonyásban, vagy ami ugyanazt jelenti, a tartamban helyezkedik el. Itt van az éles határvonal az intuíció és az elemzés között. Arról ismerszik meg a valóságos, a megélt, a konkrét, ami maga a változékonyság. Arról ismerszik meg az elem, ami változatlan. Változatlan pedig meghatározásánál fogva, mivel séma, leegyszerűsített rekonstrukció, gyakran egy egyszerű szimbólum, mindenesetre kialakított nézet a valóságról, mely folyik.

Ámde tévedés azt hinni, hogy ezekkel a sémákkal újra összeállítanánk a valóságot. Nem ismételhetjük elégszer: az intuíciótól átmehetünk az elemzéshez, de az elemzéstől az intuícióhoz nem.

A változékonyságból annyi változatot, annyi minőséget vagy módosulást fogok majd csinálni, amennyi csak nekem tetszik, mert ezek mind megannyi elemzéssel kialakított nézet az intuícióban adott mozgékonyaságról. Ám ezek az egymáshoz illesztett módosulások nem fognak semmit létrehozni, ami hasonlítana a változékonysághoz, mert ezek nem részei, hanem elemei voltak neki, ami egészen más dolog.

Tekintsük például a homogeneitással leginkább szomszédos változékonyságot, a térben való mozgást. Elképzelhetek magamnak, végig e mozgás folyamán, lehetséges megállásokat: ez az, amit a mozgó helyzeteinek, vagy a pontoknak nevezek, amelyeken a mozgó áthalad. A helyzetekkel azonban, legyenek bár végtelen számúak, nem fogom a mozgást létrehozni. Nem a mozgás részei; megannyi róla kialakított nézet; ezek csak, mondhatnánk, feltételezett megállások. A mozgó soha nincs valóságosan e pontok egyikén sem; legfeljebb azt mondhatjuk, hogy áthalad rajtuk. De az áthaladásban, ami mozgás, nincs semmi közös egy megállással, ami mozdulatlanság. Egy mozgás nem tételeződhet mozdulatlanságon, mert akkor egybeesne vele, ami ellentmondásos lenne. A pontok nem a mozgásban

vannak mint részek, és még nem is a mozgás *alatt* mint a mozgó helyei. Egyszerűen kivetítjük őket a mozgás alá mint megannyi helyet ahol lenne, ha megállna egy mozgó, mely feltételezés szerint nem áll meg. Az igazat megvallva nem pozíciók tehát, hanem szuppozíciók, a szellem nézetei vagy nézőpontjai. Hogyan konstruálnánk meg egy dolgot nézőpontokkal?

Mégis ez az, amit tenni próbálunk, valahányszor a mozgásról okoskodunk, de az időről is, amelynek a mozgás elképzelésül szolgál. Egy, a szellemünkben mélyen gyökerező illúziónál fogva, s mert nem akadályozhatjuk meg magunkat abban, hogy az elemzést az intuícióval egyenértékűnek tekintsük, azzal kezdjük, hogy végig a mozgás mentén, bizonyos számú lehetséges megállást vagy pontot különböztetünk meg, melyeket, akarva vagy akaratlanul, a mozgás részeivé teszünk. Szemben tehetetlenségünkkel, hogy a mozgást újból összeállítsuk e pontokkal, több pontot iktatunk közbe, azt gondolva, hogy így közelebbről fogjuk körbe, ami mozgékonyaság a mozgásban. Majd, minthogy a mozgékonyaság még mindig elsőkik előlünk, a véges és rögzített számú pontot „végtelenül növekvő” számú ponttal helyettesítjük - így próbálva, ám hasztalanul, gondolkodásunk (mely továbbfolytatja a pontok pontokkal való végtelen összeadását) mozgásával meghamisítani a mozgó végtelen és osztatlan mozgását. Végezetül kijelentjük, hogy a mozgás pontokból tevődik ugyan össze, de hogy ezenkívül magában foglalja egy helyzetnek a következő helyzetbe történő homályos, titokzatos átmenetét. Mintha a homályosság teljes egészében nem abból származna, hogy a mozdulatlanságot világosabbnak tételeztük fel, mint a mozgékonyaságot, a megállást pedig előbbinek a mozgásnál! Mintha a titokzatosság nem azzal függne össze, hogy a megállásoktól összetétellel akarunk eljutni a mozgáshoz, ami lehetetlen, miközben a mozgástól könnyedén eljutunk a lassuláshoz és a megálláshoz! A költemény jelentését a betűk formájában kerestük, amelyekből felépül, azt hittük, hogy a növekvő számú betűt figyelembe véve végül megragadjuk a jelentést, mely mindig menekül, és jobb híján - látva, hogy semmire sem szolgált a jelentés egy részét minden egyes betűben keresni - feltételeztük, hogy minden egyes betű és a következő között lakozik a titokzatos értelem keresett töredéke. Ámde a betűk, még egyszer, nem a dolog részei, ők a szimbólum elemei. A mozgó helyzetei, még egyszer, nem a mozgás részei: ők a tér pontjai, mely a mozgás fenntartására van rendelve. Ez a mozdulatlan és üres tér, egyszerűen csak fogalmilag felfogva, de sohasem észlelve, éppen csak egy szimbólum értékével rendelkezik. Szimbólumokkal manipulálva hogyan gyártanánk valóságot?

Ámde a szimbólum itt megfelel gondolkodásunk legmegrögzöttebb szokásainak. Rendszerint a mozdulatlanságba helyezkedünk, melyben támaszpontra lelünk a gyakorlathoz, s vele akarjuk a mozgékonyt újból összeállítani. Így a valóságos mozgás ügyetlen utánzatát, hamisítványát érzük csak el, ez az utánzat azonban sokkal többet használ nekünk az életben, mint amennyit maga a dolog intuíciója használna. Márpedig elménknak ellenállhatatlan hajlama van arra, hogy világosabbnak tekintse az ideát, mely leggyakrabban a hasznára van. Ezért a mozdulatlanság világosabbnak tűnik neki, mint a mozgékony, a megállás előbbinek a mozgásnál.

Innen erednek a nehézségek, melyeket a mozgás problémája a legkorábbi antikvitás óta felvetett. Mindig azzal függnek össze, hogy a tértől a mozgáshoz, az útvonaltól az úthoz, a mozdulatlan helyzetektől a mozgékonyt akarunk menni, és összetétel útján jutni el az egyiktől a másikhoz. Ámde a mozgás az, ami korábbi a mozdulatlanságnál, s helyzetek és egy elmozdulás között nem a részeknek az egészhez való viszonya, hanem a különböző lehetséges nézőpontoknak az objektum valóságos oszthatatlanságához való viszonya áll fenn.

Sok egyéb probléma született ugyanezen illúzióból. Azok, amik a mozdulatlan pontok a mozgás számára, azok a különböző minőségfogalmak egy objektum minőségi változása számára. A változatos fogalmak, melyekben egy változat feloldódik, megannyi stabil szemlélet tehát a valóság instabilitásáról. És egy objektumot gondolni, a „gondolni” szó szokásos értelmében annyi, mint elővenni egy vagy több mozdulatlan nézetet a mozgékonytáról. Annyi, mindent egybevetve, mint időről időre megtudakolni, hogy hol tart, hogy megtudjuk, mihez kezdhetnénk vele. Mi sem jogosabb egyébként, mint ezen a módon eljárni, amíg a valóság gyakorlati megismeréséről van csak szó. A megismerésnek, mint a gyakorlatra irányított, csak fel kell sorolnia a dolog lehetséges főbb attitűdjeit velünk szemben, mint ahogyan a mi lehetséges legjobb attitűdjeinket is vele szemben. Itt van rendszerint szerepük a kész fogalmaknak, ezeknek az állomásoknak, amelyekkel a valamivé válás útvonaltát kicövekeljük. Ámde azt akarni, hogy egészen a dolgok belső természetéig hatoljunk be velük annyi, mint olyan módszert alkalmazni a valóság mozgékonytára, mely arra készült, hogy mozdulatlan nézőpontokat adjon róla. Annyi, mint elfelejteni, hogy ha a metafizika lehetséges, akkor csak mint egy erőfeszítés lehet az, hogy visszafelé másszuk meg a gondolkodó munka természetes lejtőjét, azért, hogy a szellem kitágulásával azonnal a dologba helyezzük magunkat, amelyet tanulmányozunk, végül azért, hogy a valóságtól mén-

jünk a fogalmakhoz, s többé ne a fogalmaktól a valósághoz. Meglepő-e, hogy a filozófusok oly gyakran látják menekülni előlük az objektumot, amit úgy akarnak megmarkolni, mint a gyerekek, akik a tenyerüket becsukva szeretnék a füstöt elfogni? így állandósul sok vita az iskolák között, melyek mindegyike a többiek szemére veti, hogy hagyta a valóságot elrepülni.

De ha a metafizikának intuícióval kell eljárnia, ha az intuíciónak a tartam mozgékonyasága a tárgya, s ha a tartam pszichológiai lényegű, nem fogjuk-e a filozófust önmaga kontemplációjába zárni? Nem abban fog-e a filozófia állni, hogy nézzük magunkat, ahogyan csupán csak élünk, „miként egy bóbiskoló pásztor nézi a vizet, ahogyan folyik”? így beszélni annyi lenne, mint a tévedéshez visszatérni, amelyet nem szüntünk meg e tanulmány kezdetétől fogva jelezni. Annyi lenne, mint a tartam különös természetét, s ugyanakkor a metafizikai intuíció lényegileg aktív jellegét félreismerni. Annyi lenne, mint nem látni, hogy egyedül az a módszer, amiről beszélünk, engedi meg, hogy az idealizmust, csakúgy, mint a realizmust, meghaladjuk, hogy állítsuk nálunk alacsonyabb rendű és magasabb rendű, jöllehet egy bizonyos értelemben nekünk mégis belső tárgyak létezését, hogy együttes létezésüket nehézség nélkül létrehozzuk, hogy fokozatosan eloszlassuk a homályosságokat, melyeket az elemzés halmoz fel a nagy problémák körül. Anélkül, hogy itt e különböző pontok tárgyalásába fog-nánk, annak megmutatására szorítkozunk, hogy az intuíció hogyan nem egyetlen aktus, hanem aktusok végtelen sorozata, mindannyian azonos nemhez tartozók, kétségtelenül, de mindegyikük igen különböző fajtájú, és hogy az aktusok e különbözősége hogyan felel meg a lét valamennyi fokának.

Ha arra törekszem, hogy a tartamot *elemezzem*, azaz, hogy kész fogalmakká oldjam fel, kénytelen vagyok magánál a fogalom és az elemzés természeténél fogva két ellentétes nézetet kialakítani *a tartamról általában*, amelyekkel azután újra össze akarom majd állítani. Ez a kombináció sem fokozati különbséget, sem formai változatosságot nem mutathat: vagy van, vagy nincs. Azt fogom mondani például, hogy egyrészt itt van az egymást követő tudatállapotok *sokszorossága*, és másrészt egy őket összekötő *egység*. A tartam a „szintézise” lesz ennek az egységnek és ennek a sokszorosság-nak, titokzatos művelet, melyről nem látjuk, ismétlem, hogyan tartalmazna árnyalatokat vagy fokozatokat. Ebben a hipotézisben nincs, nem lehet csak egyetlen tartam, az, amelyben a tudatunk szokás szerint működik. Ahhoz, hogy az ideákat rögzítsük (ha a tartamot a térben megvalósuló mozgás egyszerű aspektusában vesszük, s ha az idő képviselőjének tekintett mozgást fogalmakra igyekeznénk redukálni) rendelkezni fogunk egy-

részt az útvonal oly nagyszámú pontjával, amennyi csak tetszik, és egy elvont egységgel másrészt, ami összefogja őket mint egy szál, mely egy gyöngysor gyöngyszemeit tartaná együtt. Az ezen elvont sokszorosság és ezen elvont egység közötti kombináció, azzal, hogy lehetségesnek tételeztük, egyedi dolog, amely számára nem fogunk több árnyalatot találni, mint amennyit adott számok egy összeadása tételez fel az aritmetikában. De ha, ahelyett, hogy elemezni akarnánk a tartamot (vagyis alapjában véve fogalmakkal a szintézisét létrehozni), először egy intuíciós erőfeszítéssel behelyezkedünk, akkor egy bizonyos jól meghatározott/eszű/iséget érzünk, melynek maga a meghatározása végtelen sok lehetséges tartam közötti választásként jelenik meg. Ettől fogva oly sok tartamot veszünk észre, amennyi csak nekünk tetszik, mind igen különbözőeket egymástól, jóllehet mindegyikük, ha fogalmakra redukáljuk, vagyis a két ellentétes nézőpontból tekintjük őket, mindig a sokszorosnak és az egynek ugyanarra a meghatározhatatlan kombinációjára vezethető vissza.

Fejezzük ki még nagyobb pontossággal ugyanezt a gondolatot. Ha a tartamot egymással egy egység által (mely fonálként menne keresztül rajtuk) összekötött pillanatok sokszorosságának tekintem, akkor ezek a pillanatok, bármilyen rövid legyen is a kiválasztott tartam, végtelen számúak. Feltételezhetem őket olyan szomszédosaknak, amilyeneknek csak nekem tetszik; mindig lesznek, e matematikai pontok között, más matematikai pontok, és így tovább a végtelenségig. Sokszorossági oldalról vizsgálva a tartam tehát egy rakás pillanattá fog enyészni, melyek egyike sem tart, mivel mindegyik egy pillanatnyiség. Hogy ha, másrészt, az egységet tekintem, mely a pillanatokot együtt tartja, a tartam akkor sem tarthat jobban, mivel feltételezés szerint mindaz, ami változó és sajátosan tartós a tartamban, a pillanatok sokszorosságának számlájára lett írva. Ez az egység, abban a mértékben, amelyben elmélyítem majd a lényegét, úgy fog megjelenni előttem, mint a mozgó mozdulatlan szubsztrátuma, mint az idő tudom is én milyen időtlen lényege: ez az, amit örökkévalóságnak fogok hívni - halálos örökkévalóságnak, mivel nem egyéb, mint a mozgás, megszabadítva a mozgékonyaságtól, ami az életét alkotta. Közelebbről megvizsgálva az egymással élesen szembenálló iskolák véleményét a tartam kérdésében, látnánk, hogy csupán csak abban különböznek, hogy e két koncepció közül az egyiknek vagy a másiknak tulajdonítanak-e döntő jelentőséget. Egyesek a sokszoros nézőpontjához kötődnek; konkrét valósággá emelik egy idő elkülönített pillanatait, amelyet, hogy úgy mondjuk, szétporlasztottak: sokkal mesterségesebbnek tartják az egységet, mely port csinál a szemekből. A többiek, ellenkezőleg, a tartam egységét emelik



konkrét valósággá. Az örökkévalóba helyezkednek. Minthogy azonban az örökkévalóságuk mégiscsak elvont marad, mivelhogy üres, mint egy fogalom örökkévalósága, mely, feltevés szerint, kizárja magából a szembenálló fogalmat, nem látjuk, hogyan hagyná ez az örökkévalóság, hogy egy végtelen pillanat-sokszorosság létezzen együtt vele. Az első hipotézis szerint egy levegőben lógó világunk van, melynek minden pillanatban önmagától kell befejeződnie és újrakezddőnie. A másodikban egy elvont örökkévaló végtelenünk van, melyről még kevésbé értjük, miért nem marad önmagába burkolva, és hogyan hagyja a dolgokat magával együtt létezni. Ámde a két esetben, és bármelyik legyen is a két metafizika közül az, amelyre rámegyünk, az idő pszichológiai szempontból úgy jelenik meg, mint keveréke két absztrakciónak, melyek nem foglalnak magukban sem fokozatokat, sem árnyalatokat. Az egyik rendszerben csakúgy, mint a másikon, egyetlen tartam van csupán, mely magával ragad mindent, feneketlen, parttalan folyóként, ami pontosan megállapítható erő nélkül folyik egy irányban, amit nem határozhatunk meg. De csak azért folyó, a folyó csak azért folyik, mert a valóság, kihasználva logikájuk szórakozottságát, kicsikarja a két tanítástól ezt az áldozatot. Mihelyt összeszedik magukat, megalvasztják ezt a lefolyást, akár egy szilárd réteggé, akár végtelen sok kristálytűvé, mindig egy *dologgá*, mely szükségszerűen részesedik egy *nézőpont* mozdulatlanságában.

Egészen másként van ez, ha egy csapásra, egy intuíciós erőfeszítéssel a tartam konkrét lefolyásába helyezkedünk. Persze, nem fogunk ekkor semmiféle logikai okot találni, hogy sokszoros és különböző tartamokat tételezzünk. Szigorúan véve, nem létezhet más tartam, mint a mienk, mint ahogyan nem lehet a világon más szín, mint a narancssárga, például. Ámde ahogyan egy színben alapuló tudat (mely belülről érezne együtt a narancssárgával, ahelyett, hogy kívülről észlelné) fogva érezné magát a piros és a sárga között - sőt ez utóbbi szín alatt megsejtene talán egy egész skálát, melyen a vöröstől a sárgáig haladó folytonosság természetesen prolongálódik, -, ugyanúgy a tartamunk intuíciója, ahelyett, hogy függőben hagyja minket az ürességben, ahogyan egy elemzés tenné, egy egész tartamfolytonossággal hoz érintkezésbe bennünket, amelyet meg kell próbálnunk követni, akár lefelé, akár felfelé. A két esetben egy mind hevesebb erőfeszítéssel végtelenül tágíthatjuk ki magunkat, a két esetben transzcendáljuk önmagunkat. Az elsőben egy mindinkább elaprózott tartam felé menetelünk, melynek a mieinknél gyorsabb szívdobbanásai, egyszerű érzetünket felosztva, minőségét mennyiséggé hígítják fel: határa a tiszta homogén lenne, a tiszta *ismétlés*, amellyel az anyagiságot fogjuk meghatározni. A

másik irányba menetelve egy olyan tartamhoz haladunk, mely egyre inkább megfeszül, összehúzódik, megerősödik: határa az örökkévalóság lenne. Nem a fogalmi örökkévalóság többé, mely halálos örökkévalóság, hanem élő örökkévalóság. Élő, s következésképpen még inkább mozgó örökkévalóság, ahol a mi tartamunk úgy találja magát, mint a rezgéseket a fényben, s amely minden tartam konkretizálása lenne, mint ahogyan az anyagság a szétaprózottságé. E két szélső határ között mozog az intuíció, és ez a mozgás a metafizika maga.

\*

Nem lehet szó arról, hogy áttekintsük itt e mozgás különböző szakaszait. De miután bemutattuk a módszer általános nézetét, és megadtuk első alkalmazását, nem lesz talán haszontalan megfogalmazni, oly pontos kifejezésekkel, amilyenek lehetségesek a számunkra, az alapelveket, amelyekben nyugszik. A tételek közül, melyeket most megfogalmazunk, a legtöbb részesült a jelen munkában egy kezdeti bizonyítékban. Reméljük, teljesebben mutatjuk ki őket, amikor más problémákat tárgyalunk.

I. - *Van egy külső, és az elménknek mégis közvetlenül adott valóság.* A józan észnek igaza van e ponton a filozófusok idealizmusával és realizmusával szemben.

II. - Ez a valóság mozgékonyaság.<sup>4</sup> Nincsenek kész *dolgok*, hanem csak dolgok, amelyek készülnek, nincsenek *állapotok*, melyek fenntartják magukat, hanem csak állapotok, melyek változnak. A nyugalom mindig csak látszólagos, vagy inkább viszonylagos. A tudat, amellyel saját személyünkről rendelkezünk, folyamatos lefolyásában egy olyan valóság belsejébe vezet el bennünket, amelynek a mintájára kell a többi magunknak elképzelni. *Minden valóság tehát tendencia, ha egyetértünk abban, hogy tendenciának hívjunk egy születőben lévő irányváltozást.*

III. - Elméneknek, mely szilárd támpontokat keres, fő funkciója az élet szokásos menete során, hogy *állapotokat és dolgokat* képzeljen el magának. Olykor-olykor kvázi pillanatnyi nézetet alakít ki a valóság osztatlan mozgékonyaságáról. Így nyer *érzeteket és ideákat*. Ezáltal a folytonost a megszakíttassággal, a mozgékonyaságot a stabilitással, a változásban lévő tendenciát a változás és a tendencia irányát jelző fix pontokkal helyettesíti. Erre a helyettesítésre szüksége van a közönséges észnek, a nyelvnek, a gyakorlati életnek, és bizonyos mértékben (amit próbálunk majd meghatározni)

<sup>4</sup> Ismétéljük, hogy ezzel semmiképpen sem távolítjuk el a *szubsztanciát*. Ellenkezőleg, állítjuk a létezések kitarthatását. És úgy véljük, hogy megkönnyítettük az ábrázolását. Hogyan hasonlíthatták ezt a tanítást Hérakleitoszéhoz?

még a pozitív tudománynak is. *Értelmünk, amikor természetes hajlamát követi, egyrészt szilárd észlelésekkel, másrészt pedig stabil felfogásokkal jár el.* A mozdulatlanból indul ki, és a mozgást csak a mozdulatlanság függvényében fogja fel és fejezi ki. Kész fogalmakba telepszik, s megpróbál belőlük, mint egy hálóból, valamit a tovahaladó valóságból kihalászni. Kétségtől nem azért, hogy a valóság belső és metafizikai ismeretét szerezzék meg. Egyszerűen csak azért, hogy felhasználja, mivel minden fogalom (mint egyébként minden érzet) egy gyakorlati kérdés, amit a tevékenységünk tesz fel a valóságnak, és amelyre a valóság, mint ahogyan az üzleti életben illik, egy igennel vagy egy nemmel fog válaszolni. Ámde ezzel hagyja elszökni a valóságból azt, ami pedig maga a lényege.

IV. - A metafizika belső nehézségei, az antinómiák, amelyeket támaszt, az ellentmondások, amelyekbe bonyolódik, az egymással szembenálló iskolákra való osztottság és a rendszerek közötti megoldhatatlan ellentétek nagyrészt abból származnak, hogy a valóság elfogulatlan megismerésére alkalmazzuk az eljárásokat, amelyekkel közönségesen egy gyakorlati hasznosság céljából élünk. Főként abból származnak, hogy a mozdulatlanba telepszünk, hogy a mozgót elmenőben meglessük, ahelyett, hogy a mozgóba helyezkednénk, hogy a mozdulatlan helyzeteket vele együtt átszeljük. Abból származnak, hogy a valóságot, ami tendencia (és következésképpen mozgékonyosság), az észleletekkel s a fogalmakkal akarjuk újraalkotni, melyeknek a mozdulatlanná tétele a funkciójuk. Megállásokkal, bármilyen számosak legyenek is, soha nem fogunk mozgékonyosságot előidézni; miközben ha megadjuk magunknak a mozgékonyosságot, gondolkodás útján annyi megállást húzhatunk ki belőle, amennyit csak akarunk. Más szavakkal, *megértjük, hogy gondolkodásunk fix fogalmakat vonhat ki a mozgó valóságból; de semmilyen mód sincs arra, hogy a valóság mozgékonyosságát a fogalmak állandóságával újraalkossuk.* A dogmatizmus, rendszerépítőként, mégis mindig ezt az újraalkotást kísérelte meg.

V. - Bele kellett buknia. Ezt a tehetetlenséget, és csupán csak ezt a tehetetlenséget állapítják meg a szkeptikus, idealista, criticista tanítások, végül is mindazok, amelyek elvitatják elménktől az abszolútum elérését. Ám abból, hogy kudarcot vallunk az eleven valóság merev és kész fogalmakkal történő újjáalkotásában, nem következik, hogy ne ragadhatnánk azt meg valamilyen más módon. *A bizonyítások, melyeket megismerésünk viszonylagosságáról adtak, egy eredeti bűnnel szennyezettek tehát: feltételezik, miként a dogmatizmus, amelyet támadnak, hogy minden megismerésnek szükségszerűen lezárt körvonalú fogalmakból kell kiindulnia ahhoz, hogy az elfolyó valóságot markolja velük.*

VI. - De az igazság az, hogy elménk a fordított menetet követheti. Be-férkő'zhet a mozgékony valóságba, elfogadhatja annak szüntelenül változó irányát, végül intuitívan megragadhatja azt. Ehhez az kell, hogy erőszakot vegyen magán, felborítsa a művelet irányát, amellyel szokásosan gondolkodik, hogy megfordítsa, vagy inkább szünet nélkül újraalapozza a kategóriáit. így azonban folyékony fogalmakhoz fog jutni, melyek képesek a valóságot minden kanyarodásában követni és a dolgok belső életének magát a mozgását befogadni. Csupán így jöhet létre egy fejlődő, minden iskolák között dúló vitától megszabadult filozófia, mely természetszerűleg lesz képes megoldani a problémákat, mert meg fog szabadulni a mesterséges terminusoktól, amelyeket azért választottak, hogy őket tételezzék. *A filozofálás abban áll, hogy megfordítjuk a gondolkodás munkájának szokásos irányát.*

VII. - Ezt a megfordítást soha nem gyakorolták módszeresen; ám az emberi gondolkodás mélyebb története megmutatná, hogy neki köszönhetjük, ami legnagyobb volt a tudományokban, csakúgy, mint ami életképes a metafizikában. A leghatalmasabb vizsgálati módszer, mellyel az emberi szellem rendelkezik, az infinitezimális analízis, magából ebből a megfordításból született. A modern matematika pontosan arra irányuló erőfeszítés, hogy a *teljesen készet a keletkezővel* helyettesítse, hogy kövesse a nagyságok generálását, hogy megragadja a mozgást, többé nem kívülről, hanem belülről és a változásra irányuló tendenciájában, végül, hogy elfogadja a dolgok mozgó rajzának folyamatosságát. Igaz, hogy a rajzhoz tartja magát, mivel csak a nagyságok tudománya. Az is igaz, hogy csak bizonyos szimbólumok kieszelésével juthatott el a csodálatra méltó alkalmazásaihoz, s hogy, ha az intuíció, amiről az imént beszéltünk, az eredete is a kieszelésnek, egyedül a szimbólum az, ami beavatkozik az alkalmazásban. De a metafizika, mely nem törekszik semmiféle alkalmazásra, tartózkodhat (s a leggyakrabban tartózkodnia is kell majd) attól, hogy az intuíciót szimbólummá alakítsa. Felmentve a kötelezettség alól, hogy gyakorlatilag használható eredményekre jusson, végtelenül fogja növelni kutatásai területét. Amit hasznosságban és szigorúságban veszített a tudományhoz képest, azt vissza fogja nyerni jelentőségben és kiterjedésben. Ha a matematika csak nagyságok tudománya, ha a matematikai eljárások csak mennyiségekre alkalmazhatók, akkor nem szabad elfelejteni, hogy a mennyiség mindig csak születőben lévő minőség: ez, mondhatnánk, a határeset. Természetes tehát, hogy a metafizika elfogadja matematikánk generáló eszméjét,

<sup>5</sup> Főként Newtonnál, *njluxiókról* való megfontolásában.

fogy kiterjessze az összes minőségre, azaz a valóságra általában. Semmiképpen sem fog ezáltal az univerzális matematika, a modern filozófia eme így réme felé tartani. Épp ellenkezőleg, abban a mértékben, amelyben mind nagyobb utat tesz meg, szimbólumokra egyre inkább lefordíthatatlan objektumokkal fog majd találkozni. De legalább elkezd kapcsolatot felvenni a valóság folytonosságával és mozgékonyosságával, ott, ahol ez a kapcsolat a legcsodálatosabban hasznosítható. Egy tükörben fogja magát szemlélni, amely kétségtelenül nagyon kicsinyített, de igen ragyogó képet is fog neki a tükörből visszaverni. Magasabb rendű világossággal látja meg, amit a matematikai eljárások a konkrét valóságtól kölcsönöznek, és a konkrét valóság irányában, nem pedig a matematikai eljárásokéban fogja majd folytatni. Jelentsük tehát ki, miután már előre enyhítettük, ami a formulában túl szerény és túl ambiciózus lenne egyszerre, hogy *a metafizika egyik tárgya minőségi differenciálások és integrálások végrehajtása.*

VIII. - Ami szem elől tévesztette ezt a tárgyat, s ami magát a tudományt elfeledésbe ejthette bizonyos eljárások eredetét illetően, amiket alkalmaz, azt az, hogy az intuíciónak, miután megragadtuk, olyan kifejezési és alkalmazási módot kell találnia, mely megegyezik gondolkodásunk szokásaival, ami igen határozott fogalmakban nyújtja nekünk azokat a támpontokat, amelyekre oly nagy szükségünk van. Ez a feltétele annak, amit szigorúnak, pontosságnak és ugyancsak egy általános módszer egyes esetekre való kiterjesztésének nevezünk. Márpedig ez a kiterjesztés és a logikai következtetésnek ez a munkája évszázadokig folytatódhat, miközben a módszer generáló aktusa csak egy pillanatig tart. Ezért tartjuk oly gyakran a tudomány logikai apparátusát magának a tudománynak<sup>6</sup>, feledve az intuíciót, ahonnan a többi előjöhethet.

Ennek az intuíciónak az elfeledéséből származik mindaz, amit a filozófusok és maguk a tudósok a tudományos megismerés „relativitásáról”

<sup>6</sup> Ezen a ponton, miként a jelen tanulmányban tárgyalt több más kérdésben, lásd Vincent de Loy és Wilbois a *Revue de métaphysique et de morale*-ban megjelent szép tablóját.

<sup>7</sup> Miként ezt a második tanulmányunk elején magyarázzuk, sokáig haboztunk, hogy az „intuíció” kifejezést használjuk; s amikor erre határoztuk el magunkat, a gondolkodás metafizikai funkcióját jelöltük ezzel a szóval: főként az elmének az elme által történő bensőséges ismeretét. Mellékesen az elme általi megismerését annak, ami lényegi az anyagban, lévén, hogy az elme kétségtelenül azért lett mindenekelőtt megalkotva, hogy az anyagot manipulálja, következtetésképpen, hogy ismerje, de nem különleges rendeltetése, hogy az alapját érintse. Ezt a jelentést tulajdonítjuk a szónak a jelen (1902-ben íródott) tanulmányban, sajátosabban az alábbi oldalakon. Később, a pontosságra való törekvés révén odajutottunk, hogy határozottabban különböztessük meg az értelmet az intuíciótól, miként a tudományt is a metafizikától. De az általánosságban véve a terminológiai változás nem jelent súlyos akadályt, amikor vesszük magunknak a fáradságot, hogy a terminust a sajátos jelentésében határozzuk meg, vagy amikor egyszerűen csak a kontextus a jelentését kellőképpen mutatja.

mondtak. *Relatív az előre létező fogalmi általi szimbolikus megismerés, mely az állótól a mozgóhoz halad, de nem az intuitív megismerés, mely a mozgóban rendezkedik be, s magát a dolgok életétfogadja el.* Ez az intuíció egy abszolútumot ér el.

A tudomány és a metafizika csatlakozik tehát egymáshoz az intuícióban. Egy valóban intuitív filozófia a metafizika és a tudomány olyannyira óhajtott egységét valósítaná meg. Ugyanakkor, amikor a metafizikát pozitív - akarom mondani, fejlődő és végtelenül tökéletesedő - tudományként alkotná meg, a tulajdonképpen pozitív tudományokat elvezetné oda, hogy tudatosítsák valódi, gyakran magasabb rendű jelentőségüket annál, mint amit maguknak elképzelnék. Több tudományt helyezne a metafizikába és több metafizikát a tudományba. Eredményének számítana, hogy visszaállítja a folytonosságot az intuíciók között, melyeket a különböző pozitív tudományok a történetük során olykor-olykor elértek, s melyeket csak zseniális húzásokkal értek el.

Hogy nincs két különböző módja a dolgok alapos megismerésének, hogy a különböző tudományok gyökere a metafizikában van, ezt gondolták általában az ókori filozófusok. Nem ebben tévedtek. A tévedés abban állt, hogy ez az emberi elme számára oly természetes hiedelem arra ösztönözte őket, hogy egy változat csak változatlanságokat fejezhet és fejthet ki. Ebből következett, hogy a tevékenység csak gyengített kontempláció, a tartam a mozdulatlan örökkévalóság csalóka és mozgó képe, a lélek az idea bukása volt. Ez az egész filozófia, mely Platónnál kezdődik, hogy Plótinnossal végződjön, egy olyan alapelv kibontakozása, amit így fogalmaznánk meg: „Több van a mozdulatlanban, mint a mozgóban, és a stabiltól az instabilhoz egyszerű csökkenéssel megyünk át”. Márpedig ennek az ellenkezője az igazság.

A modern tudomány attól a naptól kelteződik, amelyen a mozgékony-ságot önálló valósággá emelték. Attól a naptól kelteződik, amelyen Galilei legurítva egy golyót egy lejtős síkon szilárdan elhatározta, hogy önmagáért, önmagában tanulmányozza ezt a fentről lefelé tartó mozgást, ahelyett, hogy alapelvüket a *fent* és a *lent* fogalmaiban (két mozdulatlanságban, amelyekről Arisztotelész úgy vélte, hogy a mozgékony-ságot elégségesen magyarázzák) keresné. S ez itt nem egy elszigetelt tény a tudomány történetében. Úgy véljük, hogy többen a nagy felfedezések közül, azok közül legalábbis, melyek átalakították a pozitív tudományokat, vagy amelyek újakat hoztak létre, megannyi mélységmérés volt, amit a tiszta tartamban végeztek. Minél elevebb volt az elért valóság, annál mélyebb volt a mérés.

De a tenger fenekére vetett mérőszonda egy folyékony tömeget hoz felémre, amit a nap igen gyorsan szilárd és különálló homokszemekké szált. És a tartam intuíciónak, mikor kiteszük az értelem sugarainak, ugyanígy igen gyorsan rögzült, elkülönült, mozdulatlan fogalmakként használjuk. A dolgok eleven mozgékonyságában az értelem valóságos vagy virtuális állomások megjelölésére törekszik, elindulásokat és megérkezéseket jegyez fel; ez minden, ami az ember természetes módon működő gondolkodásának számít. A filozófiának azonban az emberi állapot megvalósulására irányuló erőfeszítésnek kellene lennie.

A tudósok a legszívesebben azokon a fogalmakon pihentették a tekintetüket, amelyekkel az intuíció útját kicövekeltek. Minél inkább szimbóliák állapotában vették szemügyre ezeket az elmúlt maradványokat, annál inkább tulajdonítottak szimbolikus jelleget minden tudománynak. És minél inkább hittek a tudomány szimbolikus jellegében, annál inkább elismerték meg és hangsúlyozták ilyennek. Nemsokára már nem tettek különbséget a pozitív tudományban a természetes és a mesterséges, a közéleti intuíció adottságai és az óriási elemző munka között, amit az értelem az intuíció körül folytat. Így készítették elő az utakat egy tanításhoz, mely minél több ismeretünk viszonylagosságát hangsúlyozza.

Ám ezalatt a metafizika ugyancsak dolgozott.

Hogyan ne érezték volna a modern filozófia legnagyobb gondolkodói a metafizikát ugyanakkor, amikor metafizikusok, a tudomány megújítói is voltak) a valóság mozgékony kontinuitását? Hogyan ne helyezkedtek volna abba, hogy mit konkrét tartamnak nevezünk? Inkább tették ezt, mintsem hitték, hogy a metafizika inkább jóval inkább, mintsem mondták. Ha folytonos vonásokkal igyekeznünk megközelíteni az intuíciónak, amelyek körül a rendszerek szerveződtek, akkor a metafizika inkább más konvergáló vagy divergáló vonal mellett, egy jól meghatározott gondolatlati és érzelmi irányt találunk. Milyen ez a látens gondolat? Hogyan érezzük ki ezt az érzést? Hogy megint a platonikusoktól kölcsönözzük a jelölésüket, azt fogjuk mondani (megfosztva a szavakat pszichológiai jelenségektől: ideának nevezve egy bizonyos könnyű érthetőségű bizonyosságot és léleknek egy bizonyos életbeli nyugtalanságot), hogy egy láthatatlan

<sup>8</sup> - Hogy kiegészítsük azt, amit az előző jegyzetben kifejtettünk, jelentsük ki: azóta, hogy a metafizika irrtuk, eljutottunk oda, hogy szűkítsük a „tudomány” szó jelentését és sajátosabban a metafizikát a tehetetlen anyag tiszta értelem általi megismerését nevezzük *tudományosnak*. Ez nem fog megakadályozni bennünket abban, hogy kijelentsük, hogy az élet és a szellem megismerése a metafizikában tudományos - tudományos abban a mértékben, amelyben ugyanazokra a módszerekre hivatkozik, mint a tehetetlen anyag megismerése. Megfordítva, a tehetetlen anyag megismerése *filozófiai* mondható abban a mértékben, amelyben, történelmi és filozófiai szempontból egy bizonyos döntő pillanatában, a tiszta tartani intuíciónak használja. Lásd ugyancsak a metafizika tanulmány elején található jegyzetet.

áramlat arrafelé viszi a modern filozófiát, hogy felemelje a lelket az idea fölé. Ezáltal (miként a modern tudomány, sőt sokkal inkább, mint az) az antik gondolkodással fordított irányban igyekszik haladni.

Ez a metafizika azonban, miként ez a tudomány, egy gazdag szimbólumszöveget terít a mély életére, elfelejtve időnként, hogy ha a tudománynak szimbólumokra van szüksége az analitikus kibontakozása során, akkor a metafizika legfőbb létjogosultsága a szimbólumokkal való szakítás. Az értelem itt is továbbfolytatta rögzítő, megosztó, rekonstruáló munkáját. Igaz, ezt eléggé különböző formában tette. Anélkül, hogy kiemelnénk egy pontot, amit másutt szándékozunk kifejezni, szorítkozzunk annak kijelentésére, hogy a stabilitást az értelem (melynek az a szerepe, hogy stabil elemeken hajtson végre műveleteket) akár *viszonyokban*, akár *dolgokban* keresheti. Amennyiben viszonyfogalmakkal dolgozik, *tudományos* szimbolizmushoz jut. Amennyiben dologfogalmakkal dolgozik, *metafizikai* szimbolizmushoz jut. Ámde az egyik esetben csakúgy, mint a másikban, az elrendezés öbelőle jön. Szívesen hiszi magát függetlennek. Inkább, minthogy rögtön elismerje, amivel a valóság mély intuíciójának tartozik, kiteszi magát annak, hogy egész művében csak egy mesterséges szimbólumelrendezést lássanak. Olyannyira, hogy ha megállnánk a betűjénél annak, amit a metafizikusok és a tudósok mondanak, csakúgy, mint az anyagiségánál is annak, amit tesznek, akkor azt hihetnénk, hogy az előbbieket egy mély alagutat vájtak a valóság alatt, hogy a többiek egy elegáns hidat bocsátottak fölébe, de hogy a dolgok mozgó folyama anélkül halad el e két műtárgy között, hogy érintené őket.

A kanti kritika egyik fő mesterkedése abban állt, hogy szaván fogta a metafizikust és a tudóst, hogy a metafizikát és a tudományt a szimbolizmus legvégső határáig hajtotta, ameddig elmehetnek, s ami felé egyébként maguktól is előrehaladnak, mihelyt az értelem teljes kockázati függetlenséget vállal. Miután félreismerte a tudomány és a metafizika „intellektuális intuícióval” való kapcsolatait, Kantnak könnyű megmutatnia, hogy tudományunk teljesen relatív, metafizikánk pedig teljesen mesterséges. Minthogy a végsőkéig fokozta az értelem függetlenségét az egyik esetben csakúgy, mint a másikban, minthogy tehermentesítette a metafizikát és a tudományt az „intellektuális intuíciótól”, mely belülről lehúzta őket, a tudomány, a viszonyaival, csak egy formai hártját, és a metafizika, a dolgaival, csak egy anyagi hártját mutat már neki. Meglepő-e, hogy az előbbiekkor egymásba illesztett kereteket, az utóbbi pedig agyrémek után szaladgáló agyrémeket mutat csak neki?



Oly kemény csapásokat mért a tudományunkra és a metafizikánkra, hogy azok még nem tértek vissza teljesen a kábultságukból. Szellemünk szívesen belenyugodna abba, hogy a tudományban teljesen viszonylagos ismeretet és a metafizikában üres spekulációt lásson. Úgy tűnik nekünk, még ma is, hogy a kanti kritika minden metafizikára és minden tudományra alkalmazható. A valóságban főként az ókoriak filozófiájára alkalmazható, mint ahogyan a - még mindig ókori - formára is, amit a modernnek leggyakrabban megtartottak a gondolkodásukban. Érvényes egy metafizikával szemben, mely dolgok *egyetlen* és kész rendszerét kívánja nekünk adni, egy tudománnyal szemben, ami *egyetlen* viszonyrendszer lenne, végül egy tudománnyal és egy metafizikával szemben, melyek az ideák platóni elmélete (vagy egy görög templom) építészeti egyszerűségével mutatkoznak. Ha a metafizika fogalmakkal akar létrejönni, melyek már előtte birtokunkban voltak, ha előre létező eszmék leleményes elrendezésében áll, melyeket egy épülethez építőanyagokként használunk, végül, ha ő más, mint szellemünk állandó kitágulása, mindig megújított erő kifejtés aktuális eszméink és talán egyszerű logikánk meghaladására is, akkor nagyon is nyilvánvaló, hogy mesterségesse válik, mint a tiszta értelem minden műve. És, ha a tudomány teljes egészében elemzés vagy fogalmi elképzelés műve, ha a tapasztalatnak a „világos eszmék” igazolására kell csak szolgálnia benne, ha, ahelyett, hogy többszörös, különböző intuíciókból indulna ki, melyek csatlakoznak minden egyes valóság saját mozgásához, de egymáshoz nem mindig illeszkednek, végtelen nagy matematika, egyetlen viszonyrendszer akar lenni, mely a valóság totalitását egy előre kivetett hálóbá fogja be, akkor egy tisztán az emberi értelemre vonatkozó megismeréssé válik. Tanulmányozzuk közelebbről<sup>9</sup> *tiszta ész kritikáját*, látni fogjuk, hogy ez a fajta *egyetemes matematika* az, ami a tudomány Kant számára, s ez az alig átalakított *platonizmus* a metafizika. Az igazat megvallva, egy egyetemes matematika álma már önmagában is a platonizmus továbbélése. Az egyetemes matematika: ezzé válik az ideák világa, amikor feltesszük, hogy az idea egy viszonyban vagy egy törvényben áll, s már nem egy dologban. Kant valóságnak vette néhány modern filozófusnak ezt az álmát<sup>9</sup>: ráadásul azt hitte, hogy minden tudományos ismeret csak az egyetemes matematika egy elszakított darabja vagy inkább kezdő köve. Ettől fogva a *Kritika* fő feladata e matematika megalapozása volt, vagyis annak meghatározása, hogy minek kell lennie az értelemnek, és minek kell lennie az objektumnak ahhoz, hogy egy folytatolagos matematika összeköt-

<sup>9</sup> Lásd e témában Wundt *Philosophische Studien*-ében (IX. köt. 1894) Radulescu-Motru igen érdekes cikkét: *Zür Entwicklung von Kant's Theorie (1er Naturcausalität*.

hesse őket egymással. És, szükségképpen, ha minden lehetséges tapasztalat biztosítva van arról, hogy így az értelmünk merev, és már megalkotott keretei közé lép, akkor (hacsak nem feltételezünk egy előre megállapított harmóniát) azért, mert értelmünk maga szervezi meg a természetet, és mint egy tükörben újra megtalálja magát benne. Innen ered a tudomány lehetősége, mely minden hatékonyságát a vonatkozásának fogja köszönni, és a metafizika lehetetlensége, mivel ez utóbbinak semmit nem kell tennie, mint hogy csak dolgok agyrémeivel parodizálni a fogalmi elrendezés munkáját, amit a tudomány a viszonyokkal komolyan folytat. Röviden, *az egész Tiszta ész kritikája annak a megállapításával végződik, hogy a platonizmus jogosulatlan lévén, ha az ideák dolgok, jogosulttá válik, ha az ideák viszonyok, s hogy miután a kész ideát így az égből a földre visszavezettük, közös alapja lesz, miként Platón akarta, a gondolkodásnak és a természetnek. De az egész Tiszta ész kritikája ugyancsak azon a posztulátumon nyugszik, hogy gondolkodásunk képtelen másra, mint arra, hogy platonizáljon, vagyis beleöntsen minden lehetséges tapasztalatot előre létező öntőformákba.*

Ezen múlik az egész kérdés. Ha a tudományos megismerés olyan, amilyenek Kant akarta, akkor van egy egyszerű, előreformált, sőt előre megfogalmazott tudomány a természetben, úgy, ahogyan Arisztotelész hitte: a dolgok eme immanens logikájának a nagy felfedezések csak pontról pontra megvilágítják az előrerajzolt vonalát, mint ahogyan egy estélyen gyűjtják meg egymás után a gázlámpákat, melyek már kirajzolták egy műalkotás körvonalait. És ha a metafizikai megismerés olyan, amilyenek Kant akarta, akkor a szellem két egymással ellentétes magatartásának egyenlő lehetőségére redukálódik az összes nagy problémával szemben; megnyilvánulásai megannyi önkényes, mindig rövid életű választás két virtuálisan teljes örökkévalósággal megfogalmazott megoldás között: a metafizika antinómiákból él, és miattuk hal meg. Az igazság azonban az, hogy sem a modernek tudománya nem mutatja ezt az egyirányú egyszerűséget, sem a modernek metafizikája ezeket a leküzdhetetlen ellentéteket.

A modern tudomány sem nem egy, sem nem egyszerű. Olyan eszméken nyugszik, megengedem, amelyeket végül világosaknak találunk; ám ezek az eszmék, amikor mélyek, fokozatosan világosodnak meg a használat révén, amit velük végeztünk; fényességük legjobb részével ekkor a fénynek tartoznak, melyet, tükrözéssel, a tények és az alkalmazások (ahová elvezettek) vernek vissza nekik, egy fogalom világossága aligha lévén más ekkor, mint az egyszer megszerzett bizonyosság, hogy haszonnal alkalmazzuk. Kezdetben nem egynek közülük homályosnak, a tudományban már elfogadott fogalmakkal nehezen összebékíthetőnek kellett látszania,

egészen közel ahhoz, hogy a képtelenséget sűrölja. Ez azt jelenti, hogy a tudomány nem fogalmak szabályos skatulyázása révén jár el, melyek pontos egymásba illeszkedésre lennének rendelve. A mély és termékeny eszmék megannyi valóságáramlattal való kapcsolatfelvételek, melyek nem konvergálnak szükségképpen ugyanabba a pontba. Igaz, hogy a fogalmak, melyekben laknak, mindig megérkeznek (sarkaikat kölcsönös súrlódással kerekre csiszolva), hogy egymás között úgy-ahogy elrendeződjenek.

Másrészt a modernek metafizikája nem annyira radikális megoldásokkal van megalkotva, hogy leküzdhetetlen ellentétekhez vezethessenek. Kétségtelenül így lenne, ha nem lenne semmiféle mód, hogy ugyanakkor és ugyanazon a terepen fogadjuk el az antinómiák tézisést és antitézisést. De a filozofálás pontosan abban áll, hogy intuíción erőfeszítés révén annak a konkrét valóságnak a belsejébe helyezzük magunkat, amelyről a *Kritika* az imént kívülről a két ellentétes nézetet, a tézist és az antitézist kialakította. Soha nem fogom elképzelni, hogyan hatol egymásba a fehér és a fekete, ha nem láttam szürkét, de könnyen megértem, mihelyt láttam a szürkét, hogyan lehet a fehér és a fekete kettős nézőpontját szemügyre venni. A tanítások, melyeknek intuíción alapjuk van, pontosan abban a mértékben vonják ki magukat a kanti kritika alól, amelyben intuitívak; és ezek a tanítások a mindene a metafizikának, feltéve, hogy a metafizikát nem *tézi-sekbe* megmerevedettnek és elenyészettnek vesszük, hanem élőnek a *filozófusok* kezében. Persze, az eltérések szembeszökők az iskolák, vagyis összefoglalóan, a néhány nagy gondolkodó körül kialakult tanítványi csoportok között. De ugyanilyen élesnek találánk-e őket maguk a nagy gondolkodók között is? Valami uralja itt a rendszerek különféleségét, valami egyszerű és tiszta, ismételjük, mint egy mérőszonda odaütődése, melyről érezzük, hogy többé-kevésbe mélyre lement, hogy ugyanazon óceán fenekét érintse, még ha minden egyes alkalommal igen különböző anyagokat hoz is a felszínre. Ezekkel az anyagokkal dolgoznak rendszerint a tanítványok: itt van az elemzés szerepe. És a nagy gondolkodó, amennyiben elvont fogalmakként fogalmazza meg, fejti ki, fordítja le azt, amit felhoz, valamiképpen már tanítvány önmagával szemben. Az egyszerű aktus azonban, mely az elemzést mozgásba hozta, s amely elrejtőzik az elemzés mögött, egy egészen más képességből sugárzik ki, mint az elemzésé. Ez, meghatározásánál fogva, az intuíció lesz.

Jelentsük ki, tanulságképpen: ebben a képességben semmi titokzatos sincsen. Bárki, aki sikeresen gyakorolta magát az irodalmi fogalmazásban, tudja, hogy amikor sokáig tanulmányozta a témát, az összes dokumentumot összegyűjtötte, az összes jegyzetet elkészítette, akkor, hogy hozzáfoghasson

magához az íráshoz, kell valami többlet, egy gyakran nehéz erő kifejtés ahhoz, hogy hirtelen a téma kellős közepébe helyezkedjünk, és hogy a lehető legmélyebben keressünk egy ösztönzést, amelyre azután már csak rá kell hagyatkoznunk. Ez az ösztönzés, miután megkaptuk, olyan úton indítja el a szellemet, ahol újra megtalálja a felvilágosításokat is, melyeket összegyűjtött és még egyéb részleteket is; az ösztönzés kifejlődik, olyan terminusokban elemzi magát, melyek felsorolása vég nélkül folytatódna; minél tovább megyünk, annál többet fedezünk fel; soha nem fogunk oda jutni, hogy mindent elmondtunk. És mégis, ha hirtelen visszafordulunk az ösztönzés felé, melyet magunk mögött érzünk, hogy megragadjuk, eltűnik; mert nem dolog volt, hanem mozgásra történő ösztökélés, és (jóllehet végtelenül nyújtható) maga az egyszerűség. A metafizikai intuíció valami hasonló fajtájúnak tűnik. Ami az irodalmi fogalmazás jegyzeteinek és dokumentumainak megfelelőjét alkotja itt, az a pozitív tudományok által s főként a szellem szellemről való reflexiója által összegyűjtött megfigyelések és tapasztalatok összessége. Mert nem szerzünk intuíciót a valóságról, azaz spirituális együttérzést azzal, ami a legbensőbb benne, ha felületi megnyilvánulásaival való hosszas barátkozás révén a bizalmát nem nyertük el. És nem egyszerűen csak arról van szó, hogy a feltűnő tényeket tegyük magunkévá; oly hatalmas tömeget kell belőlük felhalmozni és egygyé forrasztani, hogy biztosítva legyünk - eme összeolvadásban - valamennyi előre kialakult és elhamarkodott eszme egymás általi semlegesítéséről, amiket a megfigyelők, tudtuk nélkül, a megfigyeléseik mélyén elhelyezhettek. Egyedül így tisztul meg az ismert tények nyers anyagsága. Még abban az egyszerű és kivételes esetben is, mely példaként szolgált számunkra, még az én énnel való közvetlen érintkezésében is lehetetlen lenne az elkülönített intuíció végleges erőfeszítése annak, aki nem hozott volna össze, és konfrontált volna egymással nagyszámú pszichológiai elemzést. A modern filozófia nagy gondolkodói olyan emberek voltak, akik koruk tudományának egész anyagát magukévá tették. És fél évszázad óta a metafizika részleges letűnésének főként az a rendkívüli nehézség az oka, amit a filozófus érez ma, hogy kapcsolatba kerüljön egy sokkal szétforgácsoltabbá vált tudománnyal. Ámde a metafizikai intuíció, jóllehet csak anyagi ismeretek révén juthatunk el hozzá, egészen más dolog, mint ezen ismeretek összefoglalása vagy szintézise. Úgy különbözik tőle, miként a mozgató ösztönzés különbözik a mozgó által megtett úttól, miként a rugó feszessége különbözik az órában látható mozgásoktól. Ebben az értelemben a metafizikában nincs semmi közös a tapasztalat általánosításával, és mégis a teljes tapasztalatként határozódhatna meg.

## CLAUDE BERNARD FILOZÓFIÁJA

Claude Bernard centenáriumi ünnepségén a Collège de France-ban  
1913. december 31-én elmondott beszéd

Amivel a filozófia mindenekelőtt tartozik Claude Bernard-nak, az a kísérleti módszer elmélete. A modern tudomány mindig a tapasztalathoz igazodott; de minthogy a mechanikával és a csillagászzal kezdett, minthogy csak azt vette először szemügyre az anyagban, ami a legáltalánosabb, és leginkább szomszédos a matematikával, hosszú ideig csak azt követelte a tapasztalattól, hogy a számításaihoz kiindulópontot nyújtson, és igazolja őket a megérkezéskor. A 19. századtól datálódnak a laboratóriumi tudományok, azok, melyek valamennyi elkanyarodásában követik a tapasztalatot, anélkül, hogy valaha is elveszítenék vele a kapcsolatot. Ezeknek a konkrét kutatásoknak adta át Claude Bernard a módszerük megfogalmazását, miként annak idején Descartes az anyag elvont tudományainak. Ebben az értelemben a *Bevezetés a kísérleti orvostudományba* kissé az nekünk, ami a 17. és a 18. századnak az *Értekezés a módszerről* volt. Az egyik esetben csakúgy, mint a másikban, egy zseniális emberrel állunk szemben, aki azzal kezdte, hogy nagy felfedezéseket tett, s aki azt kérdezte ezután magától, hogyan kellett erre vállalkozni, hogy ezeket megtegye: paradoxmenet látszólag, és mégis az egyetlen természetes, mivel a fordított eljárási módot sokkal gyakrabban kísérelték meg és soha nem jutottak sikerre vele. A feltaláló szellem csupán két alkalommal - és a két fő formát illetően, amit a természetről való ismeretünk öltött - mélyedt el önmagában a modern tudomány történetében, hogy elemezze önmagát s így meghatározza a tudományos felfedezés általános feltételeit. Spontaneitás és reflexió, tudomány és filozófia e szerencsés keveréke a két alkalommal Franciaországban jött létre.

Claude Bernard állandó gondolata a *Bevezetésben* az volt, hogy megmutassa nekünk, hogyan működik együtt a tény és az eszme a kísérleti kutatásban. A többé-kevésbé világosan észlelt tény egy magyarázat eszméjét sugallja nekünk; ezt az eszmét, a tudós a kísérlettől kéri, hogy megerősítse; ám egész idő alatt, míg a kísérlete tart, készen kell állnia arra, hogy hipotézisét elvesse, vagy a tényekhez igazítsa. A tudományos kutatás tehát

párbeszéd a szellem és a természet között. A természet felébreszti kíváncsiságunkat; kérdéseket teszünk fel neki; válaszai váratlan fordulatot adnak a társalgásnak, újabb kérdéseket provokálva, melyekre a természet új eszméket sugallva vág vissza, és így tovább a végtelenségig. Amikor Claude Bernard leírja ezt a módszert, amikor példákat hoz fel rá, amikor emlékeztet az alkalmazásokra, melyeket vele végzett, akkor minden, amit kifejt, oly egyszerűnek és oly természetesnek tűnik fel nekünk, hogy úgy látszik, alig volt szükség ezt elmondani: úgy véljük, hogy ezt mindig is tudtuk. így adhatja nekünk egy nagy festő által festett arckép azt az illúziót, hogy a modellt ismertük.

Mégis, még ma is arra van szükség, hogy Claude Bernard módszerét még mindig úgy fogjuk fel és gyakoroljuk, ahogyan azt kellene. Ötven év múlt el műve felett; soha nem szüntünk meg olvasni és csodálni azt: kihoztunk-e belőle minden tanítást, amit tartalmaz?

Eme elemzés egyik legvilágosabb eredményének annak kellene lennie, hogy megtanítással velünk, miszerint nincsen különbség egy jól végrehajtott megfigyelés s egy jól megalapozott általánosítás között. Még mindig túl gyakran képzeljük a tapasztalatot arra rendelve, hogy nyers tényeket szállítson a számunkra: az értelem, hatalmába kerítve e tényeket, egymáshoz közelítve őket, így mind magasabb törvényekhez emelkedne fel. Az általánosítás tehát egy funkció lenne, a megfigyelés pedig egy másik. Mi sem hamisabb, mint a szintetikus munkának ez a felfogása, mi sem veszélyesebb a tudomány és a filozófia számára. Ahhoz a hithez vezetett, hogy van egy tudományos érdek tényeket összegyűjteni semmiért, kedvtelésből, lustán, sőt passzívan feljegyezni őket, várva egy olyan elme érkezésére, aki képes uralni és törvényeknek alávetni őket. Mintha egy tudományos megfigyelés nem mindig a válasz lenne egy pontos vagy zavaros kérdésre! Mintha az egymás után következő, passzívan feljegyzett megfigyelések egyebek lennének összefüggéstelen válaszoknál vaktában feltett kérdésekre! Mintha az általánosítás tevékenysége abban állna, hogy elfogadható értelmet találjunk utólag eme inkohere beszéd számára! Az igazság az, hogy a beszédnek rögtön értelme kell, hogy legyen, vagy akkor nem lesz neki sohasem. Jelentése abban a mértékben változhat, ahogyan jobban elmélyítjük a tényeket, de kell, hogy először értelme legyen. Általánosítani nem annyi, mint már összeszedett, már feljegyzett tényeket felhasználni tudom is én miféle sűrítő tevékenység számára: a szintézis teljesen más dolog. Nem annyira egy speciális művelet, mint inkább bizonyos gondolkodó erő, a képesség arra, hogy behatoljunk egy tény belsejébe, melyet jelentősnek sejtünk, s ahol végtelen számú tény magyarázatát fogjuk meg-

találni. Egyszóval a szintetikus szellem csak az analitikus szellem magasabb hatványa.

A tudományos kutatómunkának ez a felfogása különösen lecsökkenti a mester és a tanuló közötti távolságot. Nem engedi meg nekünk többé kutatók két kategóriájának megkülönböztetését, akik közül egyesek csak segéd munkások lennének, miközben a többiek küldetése a feltalálás lenne. A feltalálásnak mindenütt ott kell lennie, a legszerűebb ténykutatásban, a legegyszerűbb kísérletben is. Ahol nincs személyes, sőt eredeti erőfeszítés, ott a tudománynak még a kezdete sincs meg. Ez az a nagy pedagógiai vezérelv, mely Claude Bernard életművéből kibontakozik.

A filozófus szemében az életmű még mást is tartalmaz: az igazság bizonyos felfogását, s következősképpen egy filozófiát.

Amikor Claude Bemard filozófiájáról beszélek, akkor nem az életnek arra a metafizikájára gondolok, amit az írásaiban véltek megtalálni, s amit talán meglehetősen messze állt a gondolkodásától. Őszintén szólva sokat vitatkoztak róla. Egyesek, felidézve a passzusokat, amelyekben Claude Bernard egy „vitális elv” hipotézisét bírálja, azt állították, hogy semmi többet nem látott az életben, mint fizikai és kémiai jelenségek összességét. Mások, arra a „szervező és teremtő” eszmére hivatkozva, amely, a szerző szerint, az életjelenségeken uralkodik, azt akarják, hogy radikálisan különböztesse meg az élő anyagot a durva anyagtól, független okot tulajdonítva így az életnek. Végül néhányak szerint Claude Bernard ingadozott volna a két felfogás között, vagy még inkább, az elsőből indult volna ki, hogy fokozatosan elérkezzen a másodikhoz. Olvassuk el újra figyelmesen a mester műveit: nem fogjuk bennük megtalálni, azt hiszem, sem ezt az állítást, sem ezt a tagadást, sem ezt az ellentmondást. Claude Bernard persze számtalanszor felemelte a szavát egy „vitális elv” ellen; de mindenütt, ahol ezt teszi, kifejezetten az orvosok és a fiziológusok felületes vitalizmusát veszi célba, akik az élőlénynél egy erő létezését állították, mely képes harcolni a fizikai erők ellen és akadályozni a tevékenységüket. Ez az az időszak volt, amikor szélteben-hosszában azt gondolták, hogy ugyanaz az ok, ugyanazon feltételek mellett, ugyanarra az élőlényre hatva nem hozza mindig létre ugyanazt az okozatot. Számolni kellett, hangoztatták, az élet szeszélyes jellegével. Maga Magendie is, aki oly sokban járult hozzá ahhoz, hogy az élettan tudománnyá váljon, hitt még az életjelenség bizonyos meghatározatlanságában. Mindazoknak, akik így beszélnek, azt feleli Claude Bernard, hogy a fiziológiai tények oly szigorú, hajlíthatatlan determinizmusnak vannak alávetve, mint amelyen a fizikai vagy kémiai tényéké: sőt az állati gépezetben megvalósuló műveletek közül egy sincs,

melyet egy napon ne fizikailag vagy kémiaiilag kellene magyarázni. Ennyit a vitális elvről. De menjünk most át a szervező és teremtő eszméhez. Azt fogjuk találni, hogy mindenütt, ahol róla van szó, Claude Bernard nekitámad azoknak, akik elutasítanak, hogy az élettanban egy sajátos, a fizikától és a kémiától különböző tudományt lássanak. A tulajdonságok vagy inkább a szellemi beállítottságok, melyek a fiziológust teszik, nem azonosak szerinte azokkal, amelyek a vegyészt és a fizikust. Nem íziológus az, akinek nincs érzéke a szervezettség, vagyis a részek egészhez való ama sajátos hozzárendelése iránt, ami az életjelenségre jellemző. Egy élőlényben a dolgok úgy történnek, mintha egy bizonyos „eszmé” közbelépne, ami számot ad a rendről, amelybe az elemek csoportosítva vannak. Ez az eszmé egyébként nem egy erő, hanem egyszerűen csak egy magyarázó elv: ha ténylegesen dolgozna, ha képes volna bármiben is akadályozni a fizikai és kémiai erők játékát, akkor nem lenne többé kísérleti élettan. A fiziológusnak nem csupán figyelembe kell vennie ezt a szervező eszmét a kutatásban, amit az életjelenségekről bevezet: még emlékeznie kell arra is, Claude Bernard szerint, hogy a tények, amelyekkel foglalkozik, színhelye egy már felépített organizmus, s hogy eme organizmus felépítése, vagy ahogyan mondja, „teremtése” teljesen más természetű művelet. Persze, az igen éles megkülönböztetésre támaszkodva, melyet Claude Bemard állított fel a gépezet felépítése és lerombolása vagy elhasználódása, a gépezet és a benne történő között, kétségkívül a vitaiizmusnak, ami ellen küzdött, egy más formában történő visszaállításához jutnánk. Ám ő nem tette ezt, s jobban szeretett nem nyilatkozni az élet természetéről, éppúgy nem egyébként, mint ahogyan nem nyilatkozik az anyag összetételéről; így félre teszi a kettejük viszonyának kérdését. Az igazat megvallva, akár a „vitális elv” hipotézisét támadja, akár az „irányító eszmé” hivatkozik, mindkét esetben kizárólag a kísérleti fiziológia feltételeinek meghatározásával törődik. Nem annyira arra törekszik, hogy az életet, hanem hogy az élet tudományát határozza meg. Védelmébe veszi az élettant, azokkal szemben is, akik túl tünékenynek vélik a fiziológiai tényt ahhoz, hogy átengedje magát a kísérletezésnek, azokkal szemben is, akik teljesen hozzáférhetőnek ítélve őt a kísérleteink számára, nem különböztetnék meg e kísérleteket a fizika vagy a kémia kísérleteitől. Az előbbieknél azt feleli, hogy a fiziológiai tényt abszolút determinizmus szabályozza, s következésképpen a fiziológia szigorú tudomány; az utóbbiaknak azt, hogy a fiziológiának megvannak a fizikáéitól és a kémiáéitól különböző, saját törvényei és saját módszerei, s következésképpen a fiziológia önálló tudomány.



De ha Claude Bernard nem adott, és nem is akart adni nekünk egy élet-metafizikát, életműve összességében jelen van egy bizonyos általános filozófia, melynek befolyása valószínűleg tartósabb és mélyebb lesz, mint amilyen egyetlen különös elméleté lehetett volna.

Csakugyan, a filozófusok sokáig úgy tekintették a valóságot, mint szisztematikus egészet, mint egy nagy építményt, amelyet újra felépíthetnének a gondolkodás révén, nagyon szigorúan, az egyetlen okoskodás erőforrásaival, még ha valójában kénytelenek volnánk is a megfigyelést és a tapasztalatot a segítségünkre hívni. A természet tehát az emberi logika elvei szerint egymásba illesztett törvények együttese volna; és ezek a törvények ott lennének, teljesen készen, a dolgok belsejében; a tudományos és filozófiai erőfeszítés a kihámozásukban állna, egyenként kapargatva meg az őket elborító tényeket, mint ahogyan egy egyiptomi műalkotást leplezünk le, lapátonként hordva el a sivatag homokját. Claude Bernard egész életműve tiltakozik a tények és törvények e felfogása ellen. Jóval azelőtt, hogy a filozófusok nyomatékosan hangsúlyozták volna azt, ami konvencionális és szimbolikus lehet az emberi tudományban, észrevette, felmérte az ember logikája és a természet logikája között a távolságot. Szerinte, ha nem leszünk soha túl óvatosak egy hipotézis igazolásával szemben, akkor nem vagyunk soha elég merészek a Meszeléséhez. Ami képtelenség a mi szemünkben, az nem szükségképpen az a természet tekintetében: próbálkozzunk a tapasztalattal, és, ha a hipotézis igazolódik, érthetővé és világossá kell majd válnia, abban a mértékben, amelyben a tények arra fognak kényszeríteni bennünket, hogy bizalmas viszonyba kerüljünk vele. De ugyancsak jusson eszünkbe, hogy egy eszme, bármily rugalmassá tettük is, soha nem fog ugyanazzal a rugalmassággal rendelkezni, mint a dolgok. Legyünk tehát mindig készek elvetni egy másik kedvéért, mely még közelebbről fogja a tapasztalatot körbefogni. „Eszméink, mondta Claude Bernard, csak értelmi szerszámok, melyek arra szolgálnak nekünk, hogy behatoljunk a jelenségekbe; le kell őket cserélni, amikor a szerepüket betöltötték, mint ahogyan egy kicsorbult szikét cserélünk le, amikor már elég hosszú ideje szolgált.” S hozzátette: „Ez a túlzottan nagy hit az okoskodásban, mely egy fiziológust a dolgok hamis leegyszerűsítéséhez vezet, a természeti jelenségek bonyolultsága iránti érzék hiányával függ össze”. Kijelentette még: „Amikor tudományainkban általános elméletet alkotunk, az egyetlen dolog, amiben legyünk biztosak az az, hogy, abszolút nyelven szólva, mindezek az elméletek hamisak. Részleges és ideiglenes igazságok csak, amik szükségesek a számunkra, mint a fokok, melyeken megpihenünk, hogy a vizsgálódásban előrehaladjunk.” És visszatért erre a pontra, amikor a saját elméleteiről

szólt: „Később mások fogják helyettesíteni őket, melyek a kérdés előrehaladottabb állapotát fogják képviselni, és így tovább. Az elméletek olyanok, mint egymásra következő lépcsőfokok, amelyeken felmegy, tágítva horizontját, a tudomán.y” De semmi sem jelentősegteljesebb azoknál a szavaknál, melyekkel a *Bevezetés a kísérleti orvostudományba* egyik utolsó bekezdése kezdődik: „Az emberi ismeretek eme általános és szabad haladása útjában álló legnagyobb akadályok egyike az a tendencia, mely a különböző ismereteket rendszerekbe való individualizálódásra készíti... A rendszerek leigáznai igyekeznek az emberi szellemet... Törekedni kell a filozófiai és tudományos rendszerek béklyóinak összetörésére... A filozófiának és a tudománynak nem szabad szisztematikusnak lenniük.” A filozófiának nem szabad szisztematikusnak lennie! Ez paradoxon volt abban a korszakban, amelyben Claude Bernard leírta, s amelyben az emberek hajlottak arra - akár azért, hogy igazolják a filozófia létezését, akár azért, hogy száműzzék - hogy a filozófiai szellemet a rendszerszellemmel azonosítsák. Mégis ez az igazság, és olyan igazság, amibe egyre inkább be fogunk hatolni, abban a mértékben, amelyben ténylegesen ki fog fejlődni egy, a konkrét valóságot minden elágazásában követni képes filozófia. Nem leszünk tehát többé tanúi doktrínák hosszú sorának, melyek közül mindegyik, akár elfogadjuk, akár nembe akarja zárni a dolgok totalitását egyszerű formulákba. Egyetlen filozófiánk lesz, mely apránként fog felépülni a tudomány mellett, s amelyhez mindenki, aki gondolkodik, hozzáteszi a maga építőkövét. Nem fogjuk már azt mondani: „A természet egy, és megkeressük ideáink közül, melyek már birtokunkban vannak, azt, amelyikbe belegyö-möszölhetjük”. Azt mondjuk majd: „A természet az, ami, s minthogy az értelmünk, mely a természet része, kevésbé kiterjedt nála, kétséges, hogy aktuális ideáink közül bármelyik is elég tágas lenne ahhoz, hogy felölelje. Dolgozzunk tehát gondolkodásunk kitágításán; kényszeresük értelmünket; törjük össze, ha kell, kereteinket; de ne akarjuk a valóságot ideáink mértékére szűkíteni, miközben a mi megnagyobbított ideáinknak kell a valósághoz hozzáigazodniuk.” Íme, ezt fogjuk majd mondani, íme, ezt próbáljuk majd tenni. Ámde mind messzebb jutva előre az úton, melyen járni kezdünk, mindig emlékeznünk kell rá, hogy Claude Bernard hozzájárult a megnyitásához. Ezért soha nem leszünk elég hálásak neki amiatt, amit értünk tett. És ezért üdvözljük benne, a zseniális fiziológus mellett, aki minden idők egyik legnagyobb kísérletezője volt, a filozófust, aki a jelenkori gondolkodás egyik nagy gondolkodója lett.

## WILLIAM JAMES PRAGMATIZMUSÁRÓL. IGAZSÁG ÉS VALÓSÁG<sup>1</sup>

Hogyan beszéljünk a pragmatizmusról William James után? És mit mondhatnánk róla, ami ne lenne már megtalálható kimondva, és sokkal jobban kimondva, a magával ragadó s elbűvölő könyvben, amelynek hű fordítását kapjuk itt? Őrizkednénk attól, hogy átvegyük a szót, ha James gondolatát a leggyakrabban nem kisebbitenék, vagy nem forgatnák ki, vagy nem hamisítanák meg az interpretációk, melyeket róla adnak. Sok eszme kering, melyek azzal a veszéllyel járnak, hogy az olvasó és a könyv közé kerülnek, és mesterséges homályt árasztanak egy olyan életműre, ami maga a világosság.

Nehezen értenénk meg James pragmatizmusát, ha nem azzal kezdenénk, hogy módosítjuk a fogalmat, amit közönségesen alkotunk magunknak a valóságról általában. Beszélünk a „világról” vagy a „kozmoszról”; s ezek a szavak, eredetük szerint, valami egyszerűt, de legalábbis jól összetettet jelölnek. „Univerzuin”-ot mondunk, és a szó a dolgok egy lehetséges egyesítésének gondolatát idézi fel. Lehetünk spiritualisták, materialisták, panteisták, mint ahogyan lehetünk közömbösek a filozófia iránt, és elégedettek a józan ésszel: mindig egy vagy több egyszerű alapelvet képzelünk, amelyek magyaráznák az anyagi és erkölcsi dolgok összességét.

Ez azért van így, mert értelmünk szenvedélyesen szereti az egyszerűséget. Megtakarítja az erőfeszítést, és azt akarja, hogy a természet oly módon legyen elrendezve, hogy elgondolásához a lehető legkisebb munkamennyiséget követelje tőlünk. Tehát épp annyi elemet vagy alapelvet ad magának, amennyi ahhoz kell, hogy újraalkossa velük a tárgyak és az események végtelen sorát.

De ha ahelyett, hogy a dolgokat, eszünk legnagyobb meglegedésére, ideálisan rekonstruálnánk, egész egyszerűen ahhoz tartanánk magunkat, amit a tapasztalat nyújt számunkra, akkor egészen más módon gondolkodnánk és fejeznénk ki magunkat. Miközben értelmünk, a gazdaságossági szokásaival, az okozatokat az okaikkal szigorúan arányosoknak képzei, a természet, mely bőkezű, jóval többet helyez az okba, mint amennyi az

<sup>1</sup> Ez a tanulmány William James *Pragmatizmusról* írt, és Le Brun által lefordított munkájának előszavaként íródott (Paris, Flammarion, 1911).

okozat létrehozásához megkívánt. Miközben a mi jelszavunk az, hogy *épp annyit, amennyi kell*, addig a természeté az, hogy *többet annál, mint amennyi kell* - túl sokat ebből, túl sokat abból, túl sokat mindenből. A valóság, ahogyan James látja, bőbeszédű és bőséges. E valóság s a valóság közt, amit a filozófusok rekonstruálnak, azt hiszem, ugyanazt a viszonyt állította volna fel, mint az élet, amit minden nap megélünk és az élet közt, amit a színészek mutatnak be nekünk este, a színpadon. A színházban mindenki csak azt mondja, amit mondania kell, és csak azt teszi, amit tennie kell; jól kivágott jelenetek vannak; a darabnak van kezdete, közepe, vége; s minden a világ legzsugoribb módján van elrendezve a végkifejlet céljából, mely szerencsés vagy tragikus lesz. Az életben azonban igen sok haszontalan dolgot mondunk, igen sok felesleges mozdulatot teszünk, alig vannak tiszta helyzetek; semmi sem történik olyan egyszerűen, sem olyan teljesen, sem olyan kellemesen, mint szeretnénk; a jelenetek hatalmukba kerítik egymást; a dolgok nem kezdődnek és nem végződnek; nincs teljesen megnyugtató megoldás, sem abszolúte döntő gesztus, sem azok a szavak, amelyek helytállóak, s amelyeket megtartanak: minden hatást tönkretesznek. Ilyen az emberi élet. És ilyen kétségtelenül, James szemében, a valóság általában.

Persze, a tapasztalatunk nem inkoherens. Ugyanakkor, amikor dolgokat és tényeket mutat nekünk, rokonságokat mutat a dolgok és viszonyokat a tények között: ezek a relációk éppoly valóságosak, éppoly közvetlenül megfigyelhetők, William James szerint, mint a dolgok és maguk a tények. De a viszonyok lebegők, és a dolgok folyékonyak. Távol áll attól a száraz univerzumtól, amelyet a filozófusok állítanak össze jól kivágott, jól elrendezett elemekből, ahol minden egyes rész többé nem csupán össze van kötve egy másik résszel, hanem még hozzá van rendezve, mint ahogyan az eszünk szeretné, az Egészhez.

William James „pluralizmusa” aligha jelent egyebet. Az antikvitas egy zárt, megállított, véges világot képzelt el magának: ez olyan hipotézis, mely eszünk bizonyos igényeinek felel meg. A modernnek inkább egy végtelenre gondolnak: ez egy másik hipotézis, mely eszünk más szükségleteit elégíti ki. Abból a nézőpontból, amelybe James helyezkedik, s amely a tiszta tapasztalat vagy a „radikális empirizmus” nézőpontja, a valóság már nem úgy jelenik meg mint véges, nem is úgy mint végtelen, hanem egyszerűen mint meghatározatlan. Folyik, anélkül, hogy megmondhatnánk, egyetlen irányba-e, és hogy mindig és mindenütt ugyanaz a folyó-e az, amelyik folyik.

Az eszünk kevésbé lesz elégedett. Kevésbé érzi jól magát egy világban, melyben a saját képét nem találja meg többé, mint egy tükörben. És, min-

den kétséget kizáróan, az emberi ész jelentősége csökkenni fog. De mennyire meg fog nőni magának az embernek - az egész embernek, az akaratnak és az érzékiségnek legalább annyira, mint az értelemnek - a jelentősége!

Az univerzum, melyet az eszünk fog fel, csakugyan olyan univerzum, mely végtelenül meghaladja az emberi tapasztalatot, lévén az ész sajátja, hogy meghosszabbítsa a tapasztalat adottságait, általánosítás útján kiterjessze őket, s végül, hogy jóval több dolog felfogását tegye lehetővé nekünk, mint amennyit valaha is észre fogunk venni. Egy ilyen univerzumban az ember arra van szánva, hogy kevés dolgot tegyen, és kevés helyet foglaljon el: azt, amit engedélyez az értelmének, az akaratától vonja el. Főként, mivel gondolkodásának a mindent felölelés képességét tulajdonította, kénytelen minden dolgot gondolati kifejezésekben elképzelni: törekvéseitől, vágyaitól, lelkesedéseitől nem kérhet felvilágosítást egy olyan világról, amelyben mindent, ami számára hozzáférhető, előre lefordíthatónak tekintett tiszta eszmékre. Érzékisége nem világíthatja meg értelmét, melyből magát a fénnyel alkotta.

A filozófiák többsége összeszűkíti tehát a tapasztalatunkat érzelmi és akarat oldalról, ugyanakkor, amikor végtelenül meghosszabbítják gondolati oldalról. Amit James tőlünk kér, az az, hogy ne tegyünk hozzá, hipotetikus nézetek révén, túl sokat a tapasztalathoz, de ne is csonkítsuk meg abban, amiben szolid. Nem vagyunk teljesen bizonyosak abban, amit a tapasztalat ad nekünk; ámde a tapasztalatot teljességében kell elfogadnunk, és az érzelmeink ugyanazon a címen alkotják részét, mint az észleleteink, következésképpen ugyanazon a címen, mint a „dolgok”. William James szemében az egész ember számít.

Sőt sokat is számít egy olyan világban, mely nem nyomja többé agyon hatalmas voltával. Az embereket meglepte az a fontosság, melyet James tulajdonít egyik könyvében: Fechner különös elméletének, aki a Földet isteni lélekkel megáldott, független lénné teszi. Ez azért van így, mert itt kényelmes eszközt látott, hogy szimbolizálja - sőt talán ki is fejezze - a saját gondolatát. A dolgok és a tények, melyekből a tapasztalatunk összetevődik, egy *emberi* világot alkotnak számunkra, mely kétségtelenül össze van kötve másokkal, de annyira el is távolodott tőlük és oly közel áll hozzánk,

<sup>2</sup> *A Pluralistic Universe*, London, 1909. Franciára fordítva a Bibliothèque de Philosophie scientifique-ben, az alábbi címmel: *A tapasztalat filozófiája*.

<sup>3</sup> André Ghaumeix, nagyon ügyesen, hasonlóságokat jelzett James személyisége és Szókratészé között (*Revue des Deux Mondes*, 1910. október 15.). Magában a törődésben, hogy az embert visszavezessük az emberi dolgok figyelembevételéhez, van valami szókratikus.

hogy úgy kell őt tekintenünk a gyakorlatban, mint ami elégséges az embernek és elégséges önmagának. Ezekkel a dolgokkal és ezekkel az eseményekkel egy testet alkotunk, - mi, vagyis mindaz, amiről tudomásunk van, hogy vagyunk, mindaz, amit átélünk. A hatalmas érzések, amelyek a lelket bizonyos pillanatokban mozgatják, éppoly valóságos erők, mint azok, amelyekkel a fizikus foglalkozik; az ember éppúgy nem teremti őket, mint ahogyan nem teremti a hőt vagy a fényt. Olyan légkörben fürdünk, James szerint, melyet nagy spirituális áramlatok szelnek át. Ha sokan közülünk merevek lesznek, mások hagyják magukat vitetni. És vannak lelkek, akik teljes szélességben megnyílnak a jótékony fuvallatnak. Ez utóbbiak a misztikus lelkek. Tudjuk, James milyen rokonszenvvel tanulmányozta őket. Amikor a *Vallásos tapasztalat*ról szóló könyve megjelent, sokan csak egy sor nagyon eleven leírást és igen mélyreható elemzést láttak benne - a vallásos érzés pszichológiája ez, mondogatták. Mennyire félreismerése volt ez a szerző gondolatának! Az igazság az, hogy James fölébe hajolt a misztikus léleknek, mint ahogyan mi hajolunk ki, egy szép tavaszi napon, hogy érezzük a szellő simogatását, vagy felügyeljük a tengerparton a bárkák jövőjét-menését és vitorláik duzzadását, hogy megtudjuk, honnan fúj a szél. A lelkek, akiket eltölt a vallásos lelkesedés, valóban emelkedettek és lelkesültek: miért nem ragadtatják meg velünk azonmód, csakúgy, mint egy tudományos tapasztalatban, az erőt, mely lelkesít és felemel? Itt van, kétségtelenül, az eredete, itt van az ösztönző eszméje William James „pragmatizmusának”. Az igazságok, amiket a leginkább fontos ismernünk, azok az igazságok az ő számára, melyeket, mielőtt elgondoltunk volna, éreztünk és megéltünk.

Mindig azt mondták, hogy vannak igazságok, melyek legalább annyira az érzéshez tartoznak, mint az észhez; és szintén azt állították mindig, hogy az igazságok mellett, amiket létrejöttként találunk, vannak mások, melyeknek segítünk a létrejövésében, melyek részben a mi akaratunktól függenek. De meg kell jegyezni, hogy ez a gondolat Jamesnél új erőre és új jelentésre tesz szert. Hála annak a valóságfelfogásnak, ami e filozófus sajátja, az igazság általános elméletében teljeseedik ki.

Mi egy igaz ítélet? Igaznak nevezzük azt az állítást, amely megegyezik a valósággal. De miben állhat ez a megegyezés? Olyan valamit szeretünk

<sup>4</sup> Abban a szép tanulmányban, amelyet William Jamesnek szentelt (*Revue de métaphysique et de morale*, 1910. november) Émile Boutroux kidomborítja az angol *to experience* ige egészen sajátos értelmét. „ami azt akarja mondani, hogy nem hidegen megállapítani egy dolgot, ami rajtunk kívül történik, hanem elszenvadni, magunkban érezni, megélni magunknak is ezt vagy azt a létmódot...”

benne látni, mint a portré hasonlósága a modelljéhez: az igaz állítás az lenne, ami *másolná* a valóságot. Gondolkodjunk el mégis ezen: látni fogjuk, hogy csak ritka, kivételes esetekben találja meg az igaznak ez a definíciója az alkalmazását. Ami valóságos, az ez vagy az a meghatározott tény, megvalósulva a tér és az idő ezen vagy azon a pontján, ez az egyedi, a változó. Állításaink többsége, ellenkezőleg, általános s tárgyuk egy bizonyos állandóságát implikálják. Vegyünk egy olyan közeli igazságot a tapasztalathoz, amilyen csak lehetséges, ezt például: „a hő kitágítja a testeket”. Minek lenne a másolata? Egy bizonyos értelemben lehetséges egy meghatározott test dilatációját meghatározott pillanatokban lemásolni, lefényképezve azt a különböző fázisaiban. Metaforikusan még azt is mondhatom, hogy az „ez a vaskorlát tágul” állítás a másolata annak, ami akkor történik, amikor jelen vagyok a vaskorlát tágulásánál. De egy olyan igazság, mely az összes testre alkalmazható, anélkül, hogy speciálisan érintene egyet is azok közül, amelyeket láttam, nem másol semmit, nem reprodukál semmit. Mégis azt akarjuk, hogy másoljon valamit, és a filozófia mindig igyekezett eleget tenni nekünk ebben a kérdésben. Az ókori filozófusok számára volt egy világ, az idő és a tér felett, ahol az összes lehetséges igazság öröktől fogva tartózkodott: az emberi állítások annál igazabbak voltak számukra, minél hűségesebben másolták ezeket az örök igazságokat. A modernek leszállították az igazságot az égből a földre; de még mindig olyan valamit látnak benne, mely előbb létezne az állításainknál. Az igazság a dolgokba és a tényekbe lenne lerakva: tudományunk a keresésére indulna, kirángatná rejtekhelyéről, kivezetné a napvilágra. Egy olyan állítás, mint „a hő kitágítja a testeket”, egy törvény lesz, mely a dolgokat kormányozza, mely, ha nem is felettük, de legalábbis a körükben trónol, egy törvény, amit a tapasztalatunk ténylegesen tartalmaz, s aminek a belőle történő kivonására szorítkoznánk. Még egy olyan filozófia is, mint Kanté, mely azt akarja, hogy minden tudományos igazság az emberi szellemre vonatkozzon, úgy tekinti az igaz állításokat, mint amik előre adva vannak az emberi tapasztalatban: mihelyt ezt a tapasztalatot az általános emberi gondolkodás megszervezte, a tudomány egész munkája abban állna, hogy a tények (amik belsejében, mint dió a héjában, lakik az igazság) ellenálló burkát áttörje.

Az igazságnak ez a felfogása természetes a szellemünknek és természetes a filozófiának is, mert természetes úgy képzelünk a valóságot mint tökéletesen összefüggő és rendszerezett egészet, melyet egy logikai tartószervezet tart fenn. Ez a tartószervezet lenne maga az igazság; a tudomány csak újból megtalálná azt. De a tiszta és egyszerű tapasztalat semmi hasonlót nem mond nekünk, és James a tapasztalathoz tartja magát. A tapaszt-

talat jelenségek áramlását mutatja nekünk: ha az egyikükre vonatkozó ez vagy az az állítás megengedi nekünk, hogy uralkodjunk azokon, amelyek követni fogják vagy egyszerűen csak megengedi, hogy előre lássuk őket, akkor azt mondjuk erről az állításról, hogy igaz. Egy olyan kijelentés, mint „a hő kitágítja a testeket”, kijelentés, amit egy bizonyos test kitágulásának látványa sugallt, azt teszi, hogy előre látjuk, hogyan fognak más testek a hő jelenlétében viselkedni; segít nekünk egy régi tapasztalattól új tapasztalatokhoz eljutni; egy vezérfonál lesz, semmi több. A valóság folyik; mi vele folyunk; és igaznak nevezünk minden állítást, mely a mozgó valóságon át irányítva bennünket, fogást kínál nekünk rajta, s jobb körülmények közé helyez minket a cselekvéshez.

Látjuk a különbséget a valóság eme felfogása és a hagyományos felfogás között. Az igazat rendszerint az azzal való megfelelésével határozzuk meg, ami már létezik; James az ahhoz való viszonyával határozza meg, ami még nem létezik. Az igaz, William James szerint, nem másol valamit, ami volt vagy ami van: bejelenti, ami lesz, vagy inkább előkészíti a tevékenységünket arra, ami hamarosan lesz. A filozófiának természetes hajlama van annak akarására, hogy az igazság hátrafelé tekintsen: James számára előre felé tekint.

Pontosabban, a többi tanítás valami korábbi csinál az igazságból annak az embernek a jól meghatározott aktusánál, aki azt először fogalmazza meg. Elsőként látta meg, így mondjuk, de az igazság is várta őt, miként Amerika várta Kolumbusz Kristófot. Valami elrejtette őt az összes tekintet elől, és, hogy úgy mondjuk, elfedte: ő viszont felfedte. - Egészen más William James koncepciója. Nem tagadja, hogy az igazság független lenne, legalábbis nagyrészt, attól, amit mondunk vagy gondolunk róla; ámde úgy tűnik számára, hogy az igazságot, ami csak ahhoz kapcsolódhat, amit a valóságról állítunk, az állításunkkal teremtjük meg. Feltaláljuk az igazságot, hogy a valóságot felhasználjuk, miként mechanikai szerkezeteket teremtünk a természet erőinek felhasználására. Nekem úgy tűnik, hogy az igazság pragmatista felfogásának egész lényegét összefoglalhatnánk egy olyan formulában, mint amilyen ez itt: *miközben a többi tanításnak egy új igazságfelfedezés, a pragmatizmus számára ez feltalálás.*<sup>5</sup>

Ebből nem következik, hogy az igazság önkényes lenne. Egy mechanikai találmány csak a gyakorlati hasznosság révén ér valamit. Ugyanígy egy állítás, ahhoz, hogy igaz legyen, meg kell, hogy növelje hatalmunkat a

<sup>5</sup> Nem vagyok benne biztos, hogy James alkalmazta a „találmány” szót, sem hogy az elméleti igazságot egy mechanikai szerkezethez hasonlította; de azt hiszem, hogy ez a párhuzamba állítás megfelel a tanítás szellemének, s hogy segíthet nekünk megérteni a pragmatizmust.



dolgok felett. De azért még nem kevésbé egy egyéni elme teremtménye, s nem előzte meg jobban ezen elme erőfeszítését, mint ahogyan például a fonográf sem létezett Edison előtt. A fonográf feltalálójának kétségkívül tanulmányoznia kellett a hang tulajdonságait, ami valóság. De találmánya hozzáadódott ehhez a valósághoz, mint egy abszolúte új dolog, ami talán soha nem jött volna létre, ha a feltaláló nem létezett volna. így egy igazság, ahhoz, hogy életképes legyen, a gyökerét valóságokba kell, hogy eressze; de ezek a valóságok csak a talajt alkotják, melyből kinő ez az igazság, és más virágok ugyancsak kinőhettek volna itt, ha a szél más magvakat hordott volna ide.

Az igazság, a pragmatizmus szerint, apránként jött tehát létre, nagyszámú feltaláló egyéni hozzájárulásainak köszönhetően. Ha ezek a feltalálók nem léteztek volna, ha mások lettek volna a helyükben, akkor egészen más igazsággyűjteményünk lenne. A valóság az, vagy nagyjából az maradt volna, ami; de mások lettek volna az utak, melyeket közlekedésünk kényelme kedvéért vágunk volna. És nem csupán tudományos igazságokról van itt szó. Nem építhetünk fel egy mondatot, sőt nem ejthetünk ma már ki egy szót anélkül, hogy ne fogadnánk el bizonyos hipotéziseket, amiket az őseink alkottak, s amik különbözhetek volna attól, amik. Amikor azt mondom: „A ceruzám az asztal alá esett”, akkor persze egy tapasztalati tényt fogalmazok meg, mert az, amit a látás és a tapintás mutatnak nekem, egyszerűen annyi, hogy az ujjaim szétnyíltak és engedték kicsúszni, amit tartottak. A székébe bekötött csecsemő, aki leesni látja a tárgyat, amivel játszik, valószínűleg nem képzei, hogy ez a tárgy továbbra is létezik; vagy inkább nincs világos fogalma egy „tárgyról”, azaz valamiről, ami változatlanul és függetlenül fennmarad a múltó látszatok különfélesége és mozgékonyága közepette. Az első ember, aki hinni merészelt ebben a változatlanóságban és ebben a függetlenségben, egy hipotézist gyártott: ezt a hipotézist fogadjuk el általában, valahányszor egy főnevet használunk, valahányszor beszélünk. Nyelvtanunk más lett volna, mások lettek volna gondolkodásunk tagolódásai, ha az emberiség a fejlődése folyamán jobban szeretett volna más fajtájú hipotéziseket elfogadni.

Szellemünk struktúrája tehát nagyrészt a mi művünk, vagy legalábbis néhányunké közülünk. Nekem úgy tűnik, ez a pragmatizmus legfontosabb tézise, jóllehet nem fejtették ki világosan. Ezzel a pragmatizmus a kanti filozófiát folytatja. Kant mondta, hogy az igazság az emberi szellem általános struktúrájától függ. A pragmatizmus hozzáteszi, vagy legalábbis implicálja, hogy az emberi szellem struktúrája bizonyos számú egyéni szellem szabad kezdeményezésének következménye.

Ez nem azt akarja jelenteni, még egyszer, hogy az igazság mindegyikünkötől függ: ez annyi lenne, mint azt hinni, hogy mindegyikünk feltalálhatná a fonográfot. Hanem azt jelenti, hogy a különböző igazságfajták közül az, amelyik a legközelebb áll hozzá, hogy egybeessen a tárgyával, nem a tudományos igazság, sem nem a józan ész igazsága, sem nem, általánosabban, az intellektuális rendű igazság. Minden igazság egy kijelölt út a valóságon keresztül; de ezek közül az utak közül vannak olyanok, amelyeknek egészen különböző irányt adhattunk volna, ha a figyelmünk különböző irányba tájékozódott volna, vagy, ha más fajtájú hasznosságra törekedtünk volna. Vannak közöttük olyanok, amelyeknek az irányát maga a valóság jelöli ki: vannak, melyek, ha lehet így mondani, valóságáramlatoknak felelnek meg. Kétségtelen, hogy ezek még mindig tőlünk függenek egy bizonyos mértékig, mert szabadok vagyunk, hogy ellenálljunk az áramlatnak vagy kövessük őt, s még ha követjük is, különféleképpen görbíthetjük, mivel társulunk is ugyanakkor a benne megnyilvánuló erőhöz, miközben alá vagyunk vetve neki. De azért még nem kevésbé igaz, hogy ezeket az áramlatokat nem mi teremthetjük; szerves részét alkotják a valóságnak. A pragmatizmus így azzal végződik, hogy felforgatja a rendet, amelybe a különböző fajtájú igazságokat szoktuk állítani. A nyers érzeteket kifejező igazságokon kívül még az érzelmi igazságok is a valóságba eresztenék legmélyebb gyökereiket. Ha megegyezünk abban a kijelentésben, hogy minden igazság feltalálás, akkor, hogy hűek maradjunk William James gondolatához, azt hiszem, azt a fajta különbséget kell majd megállapítanunk az érzelmi igazságok és a tudományos igazságok között, mint például a vitorlás hajó és a gőzhajó között. Mindkettő emberi találmány; de az előbbi csak egy kicsiny részt juttat az ügyességnek, a szél irányát ragadja meg és érzékelhetővé teszi a szemnek a természeti erőt, amit felhasználna; a másodikban, ellenkezőleg, a mesterséges mechanizmus kapja a legnagyobb részt; elfedi az erőt, amit működésbe hoz, s olyan irányt szab neki, amit mi magunk választottunk.

A definíció, amelyet James az igazságról ad, egységet alkot tehát valóságfelfogásával. Ha a valóság nem azonos azzal az ökonomikus és szisztematikus univerzummal, melyet a logikánk szeret magának elképzelni, ha nem egy értelmi tartószervezet tartja fenn, akkor az intellektuális természetű igazság emberi találmány, melynek hatása az, hogy inkább használja a valóságot, mintsem bevezet bennünket a belsejébe. És, ha a valóság nem alkot egy összességet, ha sokszoros és mozgékony, egymást keresztező áramlatokból van létrehozva, akkor az igazság, mely ezen áramlatok valamelyikével való kapcsolatfelvételtől születik - érzett igazság, mielőtt

felfogott lenne - képesebb az egyszerűen csak gondolt igazságnál arra, hogy megragadja és begyűjtse magát a valóságot.

Végül tehát a valóság ezen elméletét kellene először megtámadnia a pragmatizmus bármiféle kritikájának. Lehet ellenvetéseket felhozunk ellene - s megfogalmaznánk mi is, rá vonatkozóan, bizonyos fenntartásokat -, de senki nem fogja vitatni a mélységét és az eredetiségét. Ugyancsak senki nem fogja félreismerni (miután közelebbről megvizsgálta a hozzá kötődő igazság felfogását) az erkölcsi emelkedettségét. Azt mondták, hogy James pragmatizmusa csak a szkepticizmus egy formája, hogy lealacsonyította az igazságot, hogy alárendelte az anyagi hasznosságnak, hogy elbátortalanította az önzetlen tudományos kutatást. Egy ilyen értelmezés soha nem fog eszébe jutni azoknak, akik figyelmesen fogják olvasni az életművet. És alaposan meg fogja lepni azokat, akinek volt szerencsájuk ismerni az embert. Senki nem szerette az igazságot tüzeesebb szeretettel. Senki nem kereste nagyobb szenvedéllyel. Hatalmas nyugtalanság kavarta fel; és tudománytól tudományhoz, az anatómiától és a fiziológiától a pszichológiához, a pszichológiától a filozófiához ment, a nagy problémákat keresve, elfeledkezve magáról, nem törődve a többivel. Egész életében megfigyelt, kísérletezett, elmélkedett. És mintha nem tett volna eleget, még utolsó álmába szenderülve is álmodott, álmodott rendkívüli kísérletekről és az emberinél is magasabb erőfeszítésekről, melyek révén a halálon túl is tovább dolgozhatott volna velünk a tudomány legnagyobb javára, az igazság legnagyobb dicsőségére.

RAVAISSON ÉLETE ÉS MŰVE<sup>1</sup>

Jean-Gaspard-Félix Laché Ravaisson 1813. október 23-án született az akkor még francia városban, Namurben, Sambre-et-Meuse megye székhelyén. Apja, aki kincstárnok ebben a városban, délről származott; Ravaisson egy Montaubantól nem messze, Caylus környékén elhelyezkedő kis földterület neve volt. A gyermek alig volt egyéves, amikor az 1814-es események a családját Namur elhagyására kényszerítették. Nem sokkal ezután elvesztette édesapját. Korai nevelését édesanyja, s anyai nagybátyja, Gaspard-Théodore Mollien is felügyelte, akinek később felvette a nevét. Egy 1821-es keltezésű levélben Mollien azt írja az akkoriban nyolcéves, kis unokaöccséről: „Félix kész matematikus, régiségbűvár, történész, végül minden.” Már megnyilvánult a gyermeknél egy olyan intellektuális tulajdonság, amelyhez sok másnak kellett csatlakoznia: a könnyedség.

Tanulmányait a Rollin Kollégiumban végezte. Követni akartuk őt osztályról osztályra, de a Kollégium archívumai semmit nem őriztek meg ebből az időszakból. A díjak mégis tudatják velünk, hogy a fiatal Ravaisson 1825-ben lépett a hatodik osztályba, hogy 1832-ben hagyta el a kollégiumot, és hogy tanulmányai kezdetétől végéig kitűnő tanuló volt. Több díjat hozott el az általános versenyen, nevezetesen a filozófiai nagydíjat 1832-ben. Filozófiatanára Porét volt, egy Cousin által sokra becsült (aki helyettesnek vette oda a Sorbonne-ra), disztinált gondolkodó, a skót filozófusok tanítványa, akiknek bizonyos műveit le is fordította. Ravaisson mindig kötődött

<sup>1</sup> Ez a jegyzet a Félix Ravaisson-Mollien életéről és művéről a *Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques*-ban [Erkölc- és Politikatudományi Akadémia Beszámoló] jelent meg (1904, 1 kötet. 686.) miután a szerző, aki Ravaisson helyébe lépett, felolvasta ezen az Akadémián. Újból kiadták a Félix Ravaisson: *Testament et fragments* [Végrendelet és töredékek] Ch. Devivaise által 1932-ben publikált kötetének bevezetéseként. Jacques Chevalier, a sorozat szerkesztőbizottságának tagja, e szavakkal vezette be a jegyzetet: *A szerző először arra gondolt, hogy néhány javítást eszközöl rajta. Majd úgy döntött, abban az állapotban adja ki újra a lapokat, melyben vannak, jóllehet, mint mondja nekünk, még mindig ki vannak léve a szemrehányásnak, amit akkoriban hoztak Jél ellene, hogy kissé „bergsonizálta” Ravaisson. De talán ez volt az egyetlen mód, teszi hozzá Bergson, a téma tisztázására, hogy meghosszabbítjuk azt.*

<sup>2</sup> Ezt a részletet, több mással együtt, abból az igen érdekes jegyzetből kölcsönözzük, amelyet Louis Leger olvasott fel az Académie des Inscriptions et Belles-Lettres-ben [Nyelv- és Irodalomtudományi Akadémia] 1901. június 14-én.

A különböző életrajzi felvilágosításokat szeretnék megköszönni Ravaisson két fiának: Louis Ravaisson-Mollien, a Mazarine Könyvtár könyvtárosának és Charles Ravaisson-Mollien, a Louvre igazgatóhelyettesének.

régi tanárához. Olvashattunk néhány, a Porét családban nagy gonddal őrzött értekezést, amit a diák Ravaisson írt a filozófiai osztályban,<sup>3</sup> értesültünk a Sorbonne-on írt, „a filozófiai módszerről” szóló értekezéséről, mely elnyerte a nagydíjat 1852-ben. Ezek egy engedelmes és értelmes iskolásfiú munkái, aki egy kész pályát követett. Azok, akik Ravaisson sajátos jegyét és egy születő filozófiai elhivatottság első jeleit keresnék bennük, némi csalódottságot éreznének. Minden arra a feltevésre ösztönöz bennünket, hogy a fiatal Ravaisson a filozófia iránti határozott vonzalom nélkül hagyta el a Kollégiumot, anélkül, hogy világosan észlelte volna, hol van az ő útja. Az Önök Akadémiája mutatta ezt meg neki.

Az 1832. október 26-i királyi rendelet visszaállította az Erkölcs- és Politikatudományi Akadémiát. Cousin javaslatára az Akadémia Arisztotelész *Metafizikájának* tanulmányozására írt ki pályázatot. „A pályázók, mondta a program, kötelesek lesznek megismertetni e művet, kiterjedt elemzés révén s meghatározni a tervezetét - megírni a történetét, jelezni a hatását a későbbi rendszerekre -, kutatni és megvitatni, hogy mi a benne található tévedés és igazság része, melyek azok az eszmék, melyek még ma is fennmaradnak belőle, s azok, melyek hasznosan léphetnének be századunk filozófiájába.” Valószínűleg a volt filozófiatanára tanácsára határozta el magát Ravaisson a pályázatra. Tudjuk, hogy ez a pályázat, az első, melyet az újjáalakított Akadémia hirdetett, hogyan vezetett a legragyogóbb eredményekhez. Hogyan nyújtottak be kilenc dolgozatot (melyek többségének volt valamilyen érdeme, s amelyek közül az Akadémia hármát ítelt magas szintűnek), hogyan ítélte oda az Akadémia a díjat Ravaissonnak és kérte a minisztertől, hogy létesítsenek pótlólagos alapot a berlini filozófusnak, Michelet-nek, hogyan dolgozta át Ravaisson a dolgozatát, terjesztette ki, bővítette ki, mélyítette el, írt belőle csodálatos könyvet. A *Tanulmány Arisztotelész metafizikájáról* első kötete 1837-ben jelent meg, a második csak kilenc évvel később került kiadásra. Két további kötet volt bejelentve, melyek nem készültek el soha; de a mű, úgy, ahogyan van, teljes kifejtése az arisztotelészi metafizikának s a hatásnak, amit a görög filozófiára gyakorolt.

Arisztotelész, valamennyi közül a legszisztematikusabb zseni, egyáltalán nem épített ki rendszert. Inkább fogalmi elemzéssel jár el, mintsem szintézissel. Módszere abban áll, hogy előveszi a nyelvben elraktározott eszméket, helyreigazítja vagy megújítja, egy definícióval körülírja őket,

<sup>3</sup> Ezért az értesülésért, csakúgy, mint több érdekes életrajzi részletért Porét két unokájának (maguk is disztíngvált egyetemi oktatók) Henri és Marcel Bernès-nek tartozunk köszönettel.

természetes tagozódásuk szerint kiszabja terjedelmüket és megismerésüket, olyan messzire viszi, amilyenre lehet, a kifejtésüket. Az is ritka, hogy ezt a kifejtést egyszerre végzi el: több alkalommal fog visszatérni, különböző értekezésekben, ugyanarra a témára, újból ugyanazt az utat követve, miközben mindig egy kicsit messzebbre halad előre. Milyen elemek foglaltatnak a gondolkodásban vagy a létezésben? Mi az anyag, a forma, az okság, az idő, a hely, a mozgás? Mindezekben a pontokon és még száz másikon felásta a talajt; mindegyikből egy földalatti galériát hozott elő, amit tolt előre, mint a mérnök, aki, egyidejűleg nagyszámú ponton fogva hozzá, egy óriási alagutat fúrna. És, persze érezzük, hogy a mérések megtörténtek s a számítások végbementek, hogy minden illeszkedjen egymáshoz; de az illeszkedés nem mindig jön létre, és gyakran pontok között, melyek közel állóknak tünnek nekünk ahhoz, hogy érintkezzenek, miközben abban a hitben ringattuk magunkat, hogy csak néhány lapátnyi homokot kell elhányni, tufával és sziklával találkozunk. Ravaisson nem állt meg semmilyen akadály előtt sem. A metafizika, amit az első kötete végén fejt ki nekünk, maga az egyesített és újjászervezett arisztotelészi tanítás. Olyan nyelven fejt ki nekünk, amit a számára teremtett, amelyben a képek lágysága átetszeni engedi a csupasz eszmét, amelyben az absztrakciók lélekkel telítődnek és élnek, miként Arisztotelész gondolkodásában éltek. Lehetett vitatni egyes fordításai tárgyi pontosságát; kételyeket fogalmaztak meg néhány értelmezését illetően; főként azt szerettük volna tudni, hogy az-e a történész szerepe, hogy messzebbre vigye a tanítás egyesítését, mint amennyire a mester akarta vinni, és hogy, ha ilyen jól visszaillesztjük a darabokat, s ilyen erősen megszorítjuk a fogaskerék-szerkezetet, vajon nem kockáztatjuk-e néhánynak közülük az eltorzítását. De azért nem kevésbé igaz, hogy szellemünk követeli ezt az egyesítést, hogy meg kellett próbálkozni ezzel a vállalkozással, s hogy Ravaisson után senki sem merte ezt megújítani.

A *Tanulmány* második kötete még merészebb. Az összehasonlításban, amit Arisztotelész tanítása és általában a görög gondolkodás között végez, magát az arisztotelianizmus lelkét igyekszik Ravaisson kiszabadítani.

A görög filozófia, mondja, először minden dolgot egy anyagi elemmel, a vízzel, a levegővel, a tűzzel vagy valamilyen határozatlan anyaggal magyarázott. Az emberi értelem, az érzet uralma alá hajtva, mint kezdetben, nem ismert más intuíciót, mint az érzékit, más aspektusát a dolgoknak, mint anyagiségüket. Ekkor jöttek a püthagoreusok és a platonikusok, akik megmutatták az egyedül az anyag általi magyarázatok elégtelenségét, s a számokat és az ideákat tartották elveknek. Ám a fejlődés inkább látszólagos

volt, mint valóságos. A püthagoreus számokkal, a platóni ideákkal az absztrakcióban vagyunk, s bármilyen tudós legyen is a mesterkedés, aminek alávetjük ezeket az elemeket, benne maradunk az elvontban. Az értelem, elcsodálkozva az egyszerűsége, amit a dolgok tanulmányozásába, általános eszmék alá csoportosítva őket, belevisz, azt képzei, hogy általuk kétségtől elhatol a szubsztanciáig magáig, amiből a dolgok vannak. Abban a mértékben, amelyben messzebbre jut az általánosságok sorában, azt hiszi, hogy mind magasabbra emelkedik a valóságok hierarchiájában. De amit ő magasabb spiritualitásnak vesz, az csak a növekvő ritkulása a levegőnek, melyet belélegez. Nem látja, hogy minél általánosabb egy eszme, annál elvontabb és üresebb, s hogy absztrakcióról absztrakcióra, általánosságról általánosságra a tiszta semmihez haladunk előre. Ugyanennyit ért volna az érzékek adataihoz tartani magunkat, melyek kétségtelenül csak egy részét szolgáltatták ki nekünk a valóságnak, de amelyek legalább a valóság szilárd talaján hagytak bennünket. Lenne itt egy egészen más állásfoglalás. Ez a szem látásának a szellem látásával való meghosszabbítása lenne. Ez, az érzéki intuíció alatt (anélkül, hogy elhagynánk az intuíció, vagyis a valóságos, egyéni, konkrét dolgok területét) egy intellektuális intuíció keresése lenne. Ez, egy hatalmas mentális erőfeszítéssel, a dolgok anyagi burkának átlukasztása lenne, és a szemnek láthatatlan formula olvasása, amit az anyagiságuk kigöngyölít és megnyilvánít. Ekkor előtűnne az egység, mely összeköti egymással a lényeket, egy gondolkodás egysége, amelyet a saját szubsztanciáján, a durva anyagtól a növényig, a növénytől az állatig, az állattól az emberig felemelkedni látunk, egészen addig, míg koncentrációról koncentrációra, az isteni gondolkodásig jutnánk, amely önmagát gondolva, minden dolgot gondol. Ez volt Arisztotelész tanítása. Ez volt az értelmi disziplína, melynek elhozta a szabályát és a példáját. Ebben az értelemben Arisztotelész a metafizika megalapítója és egy bizonyos gondolkodási módszer kezdeményezője, ami maga a filozófia.

Nagy és fontos eszme! Kétségtől lehetne vitatni, történeti szempontból, a szerző néhány róla adott fejtegetését. Ravaisson talán néha az - egyébként oly erősen arisztotelianus színezetű - alexandriaiakon keresztül nézi Arisztotelészt. Szintén talán kissé messzire vitte, annyira, hogy radikális ellentétte alakította át a gyakran jelentéktelen s felületi, hogy ne mondjuk, verbális különbséget, mely Arisztotelészt elválasztja Platónról. De ha Ravaisson elégtételt adott volna ezeken a pontokon a filozófiatörténészeknek, kétségtelenül elveszítettük volna azt, ami a legeredetibb és legmélyebb a tanításában. Mert az ellentét, amit itt Platón és Arisztotelész között felállít, azonos azzal a megkülönböztetéssel, amit szüntelenül tett, egész

életében a filozófiai módszer között, amit végérvényesnek tart s aközött, ami csak annak utánzata. Az eszme, amit az arisztotelianizmus mélyére helyez, ugyanaz, ami elmékedései többségét inspirálta. Egész életművén keresztül visszhangzik az az állítás, hogy a filozófusnak ahelyett, hogy gondolkodását általánossággá hígítaná, az egyesre kell összpontosítania.

Legyen adva például a szivárvány összes árnyalata, az ibolyaszínű és a kéké, a zöldé, a sárgáé és a vöröse. Nem gondoljuk, hogy eláruljuk Ravaisson uralkodó eszméjét, ha azt mondjuk, két módja lenne a bennük lévő közös meghatározásának, s következésképpen a róluk való filozofálásnak. Az első egyszerűen abban a kijelentésben állna, hogy ezek színek. A szín elvont és általános fogalma így az egységgé válik, amelyre az árnyalatok különfélesége visszavezethető. De ezt az általános színfogalmat csak úgy kapjuk, ha kitöröljük a vörösből azt, ami belőle vöröset, a kékből azt, ami belőle kéket, a zöldből azt, ami belőle zöldet csinál; nem határozhatjuk meg, csak azzal a kijelentéssel, hogy nem képviseli sem a vöröset, sem a kéket, sem a zöldet, hanem egy tagadásokból alkotott állítás, egy ürességet elhatároló forma. Ehhez tartja magát a filozófus, aki az elvontban marad. Azt hiszi, hogy növekvő általánosítással a dolgok egyesítése felé halad előre: azért van így, mert az árnyalatok közti különbségeket kiemelő fény fokozatos kioltásával jár el, s mert végül egy közös sötétségben keveri őket össze. Egészen más az igazi egyesítő módszer. A kék, az ibolyaszín, a zöld, a sárga, a vörös ezernyi árnyalatának megragadásában állna itt, és, egy konvergens gyűjtőlencsén áthatoltatva, azonos pontra vezetné őket. Ekkor egész ragyogásában tűnne elő a tiszta fehér fény, amely, lent az árnyalatokban észlelve, amik szétszórják, fent az osztatlan egységébe zárná be a többszínű sugarak végtelen különbözőségét. Szintén feltárulna ekkor, minden egyes elszigetelten vett árnyalatban az, amit a szem először nem vett észre benne, a fehér fényt, amelyből részesül, a közös megvilágítást, amelyből a saját színezetét meríti. Ilyen kétségtelenül, Ravaisson nyomán, az a fajta látásmód, amelyet a metafizikától kell megkövetelnünk. A filozófus szemében több koncentrált igazság bukkanhat elő egy antik márványmunkából, mint amennyi, szétszórt állapotban, egy egész filozófiai értekezésben található. A metafizika tárgya újból megragadni az individuális létezésekben s követni egész a forrásig, amiből kisugárzik, az egyedi sugarat, mely megadva minden egyes létezésnek a saját árnyalatát, ezzel az egyetemes fényhez kapcsolja hozzá azt.

Hogyan, melyik pillanatban, milyen befolyások hatására alakult ki Ravaisson elméjében az a filozófia, melynek itt látjuk az első alapvonalait? Nem találtuk nyomát a dolgozatban, melyet az önök Akadémiája díjazott,



s melynek kézirata letétbe van helyezve az önök archívumaiban. E között a kéziratot dolgozat és a kiadott mű között egyébként akkora távolság, oly különös tartalmi és formai különbség van, hogy alig hisszük el, hogy ugyanazon szerzőtől valók. A kéziratban Arisztotelész *Metafizikájának* egyszerűen csak a könyvről könyvre történő elemzése található; szó sincs a rendszer rekonstruálásáról. A kiadott műben az egyébként átalakított régi elemzés csak azért tűnik megőrzöttnek, hogy alépitményül szolgáljon az arisztotelészi filozófia ezúttal rekonstruált épületének. A kéziratban Platón és Arisztotelész nagyjából ugyanazon a szinten állnak. A kiadott műben Arisztotelész határozottan szembe van állítva Platónnal, és tanítása úgy van bemutatva, mint a forrás, amelyből minden filozófiának táplálkoznia kell. Végül a kézirat formája korrekt, de személytelen, miközben a könyv egy eredeti, igen élénk színű képekkel és határozott körvonalú absztrakciókkal kevert nyelven szól hozzánk, egy filozófus nyelvén, aki festeni is tud és szobrokat is faragni, egyszerre. Persze, az 1835-ös dolgozat megérdemelte a dicséretet, amelyben Cousin részesítette a jelentésében, és a díjat, amelyet az Akadémia ítelt oda neki. Senki se in fogja vitatni, hogy ez egy igen jól megírt munka. De csak egy jól megírt munka. A szerző kívül maradt a művön. Ravaisson éles elméjűen tanulmányozza, elemzi és magyarázza Arisztotelészt: nem tölti meg élettel, kétségkívül azért nem, mert neki magának sincs még elég intenzív belső élete. 1835-től 1837-ig, a két év alatt, ami a dolgozat megírása és az első kötet megírása között telt el, s főként 1837-től 1846-ig, az első kötet publikálása és a másodiké között ébredt Ravaisson a tudatára annak, hogy ki is ő, és, hogy így mondjuk, feltárult önmagának.

Számos volt, kétségtelenül, a külső ösztönzés, ami hozzájárult itt a lappangó energiák és a személyiség ébredésének kibontakozásához. Nem szabad elfelejteni, hogy az 1830-tól 1848-ig tartó periódus egy intenzív szellemi élet periódusa volt. A Sorbonne még a Guizot-k, a Cousin-ek, a Villemain-ek, a Geoffroy de Saint-Hilaire-ek szavától zengett; Quinet és Michelet a Collège de France-ban tanítottak. Ravaisson a legtöbbjüket ismerte, különösen az utóbbit, akinek egy ideig a titkára volt. Michelet egy Jules Quicherait-hez írott kiadatlan levelében található ez a mondat: „Csak négy kritikai szellemet ismertem Franciaországban (kevés ember tudja mindazt, amit ez a szó tartalmaz): Letronne, Burnouf, Ravaisson és Ön”. Ravaisson tehát híres nagy emberekkel állt kapcsolatban, egy olyan időpontban, amikor a felsőoktatás elven ragyogással tündökölt. Hozzá kell

<sup>4</sup> Idézi Louis Léger.

tenni, hogy ugyanez a korszak közeledést lát megvalósulni politikusok, művészek, irodalmárok, tudósok, végül is mindazok között, akik, egy már demokratikus tendenciájú társadalomban, az értelem arisztokráciáját alkothatták. Néhány kiváltságos szalon volt a találkahelye ennek az elitnek. Ravaisson szerette a nagyvilági életet. Egészen fiatalon, még alig ismerten, hála a volt miniszterrel, Mollien-nel való rokonságának, számos ajtót látott megnyílni maga előtt. Tudjuk, hogy bejáratos volt Belgiojoso hercegnéhez, ahol találkoznia kellett Mignet-vel, Thiers-rel és főként Alfred de Musset-vel; az akkoriban már idős, de még mindig bájos Mme de Récamier-hoz, aki olyan embereket gyűjtött maga köré, mint Villemain, Ampère, Balzac, Lamartine: kétségtelen, hogy Mme de Récamier szalonjában kötött ismeretséget Chateaubriand-nal. Ennyi felsőbbrendű emberrel való gyakori érintkezés feltétlenül izgatószerként hatott az értelemre.

Számításba kell venni egy néhány hetes tartózkodást is, amit Ravaisson Németországban, Münchenben töltött, Schelling közelében. Ravaisson életművében nem egy oldalt találunk, mely összevethető - úgy a gondolkodási irány, mint a stílári fordulat tekintetében - a színe-javával annak, amit a német filozófus írt. De mégsem kellene eltúlozni Schelling befolyását. Talán nem annyira befolyás, mint természetes affinitás, közös inspiráció és, ha szabad így fogalmazni, előre megállapított egyetértés volt ez két szellem között, akik mindketten a magasban szárnyaltak, és összetalálkoztak bizonyos csúcson. Egyébként a társalgás elég nehézkes volt a két filozófus között, egyikük rosszul tudott franciául, de a másikuk sem igen beszélt jobban németül.

Utazások, társalgások, nagyvilági kapcsolatok, mindez fel kellett, hogy ébressze Ravaisson érdeklődését és szellemét is ösztönözze, hogy külsőleg teljesebben hozza létre önmagát. Ámde az okok, amelyek oda juttatták őt, hogy önmagára koncentráljon, mélyebbek voltak.

Az első sorba egy hosszantartó kapcsolatot kell állítanunk Arisztotelész filozófiájával. Már a díjazott dolgozat is a szövegek szigorúan logikus és mélyreható tanulmányozásáról tanúskodott. De a közzétett munkában többet találunk, mint a szövegek ismeretét, többet, mint a tanítás megértését: ugyanakkor, amikor szellem, az érzelem csatlakozását, valamit, ami az egész lelket átítatta. Megtörténik, hogy felsőbbrendű emberek egyre jobban önmagukra találnak, abban a mértékben, amelyben előbbre hatolnak egy kedvenc nagy gondolkodó mélységében. Miként a vasreszelék szétszórta szemei a mágnesrúd hatására, a sarkok felé irányulnak és harmonikus görbékbe rendeződnek el, úgy ébrednek fel, csatlakoznak egymáshoz, hangolódnak össze a lappangó lehetőségek (melyek imitt-amott

szunnyadtak egy lélekben) - a zseni hívására, akit szeret - egy közös cselekvés érdekében. Márpedig az elme és a szív összes képességének ezzel az egyetlen pontba való összpontosításával jön létre egy személyiség.

De Arisztotelész mellett egy másik befolyás sem szűnt meg hatást gyakorolni Ravaissonra, jó szellemként kísérve őt el az életen keresztül.

Ravaisson gyermekkorától fogva hajlandóságot mutatott általában a művészetek, s különösen a festészet iránt. Édesanyja, tehetséges művészként, talán arról álmodott, hogy művészt farag belőle. Rábízta őt a festő Brocra, s talán a rajzoló Chassériau-ra is, akik gyakran keresték fel a házat. Mindketten David tanítványai voltak. Ha Ravaisson nem is hallotta a mester hatalmas hangját, legalább a visszhangját befogadhatta. Nem egyszerű szórakozásból tanult meg festeni. Több alkalommal állított ki, Laché néven, portrékat a Szalonban, melyek magukra vonták a figyelmet. Főként rajzolt, és a rajzai választékosan finomak voltak. Ingres azt mondta neki: „Önnek varázsa van”. Melyik pillanatban nyilvánult meg előszeretete az itáliai festészet iránt? Korán, kétségtelenül, mert tizenhat vagy tizenhét éves korától készített Tiziano-másolatokat. De nem tűnik kétségesnek, hogy az 1835 és 1845 közötti korszaktól ered az itáliai művészet elmélyültebb tanulmányozása. És ugyanezen korszakig kell visszavezetni a befolyást, amit az a mester gyakorolt és őrzött meg felette, aki soha nem szűnt meg szemében a művészet megszemélyesítője lenni, Leonardo da Vinci.

Leonardo da Vinci *Értekezés a festészetről*)ében van egy oldal, amit Ravaisson szeretett idézgetni. Ez az, ahol ki van mondva, hogy az élőlényt a hullámozó vagy kanyargó vonal jellemzi, melyen minden lény a maga módján kanyarog, és hogy a művészet tárgya az, hogy visszaadja ezt az egyedi kanyargó mozgást. „A rajzművészet titka, hogy felfedezze minden egyes tárgyban a különös módot, ahogyan viselkedik egész tartamán át, akárcsak egy felszíni hullámokká szétgyűrűző középponti hullámot, egy bizonyos hullámvonalat, ami mintegy a létrehozó tengelye.” Ez a vonal egyébként egyike sem lehet az alak látható vonalainak. Nincs inkább itt, mint ott, de mindennek a kulcsát adja. Nem annyira a szem észleli, mint az elme gondolja el. „A festészet, mondta Leonardo da Vinci, mentális dolog.” És hozzátette, hogy a lélek alkotta a képének testét. A mester egész életműve kommentárként szolgálhat ehhez a szóhoz. Álljunk meg egy pillanatra Mona Lisa vagy akár Lucrezia Crivelli portréja előtt: nem tűnik-e úgy nekünk, hogy az alak látható vonalai egy a vászon mögé elhelyezett, vir-

<sup>5</sup> Ravaisson a *Dictionnaire pédagogique* [Pedagógiai szótár] számára írt: „lajz” szócikke.

tuális középpont felé mennek vissza, ahol hirtelen feltárulna, egyetlen szóba összeszedve a titok, melyet soha nem győzünk kiolvasni, mondatról mondatra, a talányos arckifejezésből? Ide helyezte magát a festő. Egy egyszerű, erre a pontra koncentrált mentális látomásban találta meg, vonásról vonásra a szeme előtt lévő modellt, a maga módján reprodukálva a természet létrehozó erőfeszítését.

A festő művészete tehát nem abban áll Leonardo da Vinci számára, hogy elveszi apróra a modell minden egyes vonását, hogy felvigye őket a vászonra, s adagról adagra reprodukálja az anyagiságát. Ugyancsak nem abban áll, hogy tudom is én milyen személytelen, és elvont típust képzeljen el, ahol a modell, melyet látunk és tapintunk, egy bizonytalan idealitásban oldódott fel. Az igazi művészet a modell egyediségének visszaadását célozza, s ezért a vonalak mögött, melyeket látunk, a mozgást keresi, amit a szem nem lát, maga a mozgás mögött még titkosabb valamit, a személy eredeti szándékát, alapvető törekvését, egyszerű gondolatot, mely egyenértékű a formák és a színek végtelen gazdagságával.

Miért nem lepődünk meg a hasonlóság miatt, mely Leonardo da Vinci ezen esztétikája és Arisztotelész metafizikája között áll fenn, ahogyan Ravaissou értelmezi? Amikor Ravaissou szembeállítja Arisztotelészt a fizikusokkal, akik a dolgoknak csak az anyagi mechanizmusát látták, és a platonikusokkal, akik minden valóságot általános típusokba emésztettek fel, amikor megmutatja nekünk Arisztotelészben a mestert, aki az individuális lények mélyén, az elme intuíciója által, az őket átlelkesítő jellegzetes gondolatot kereste, akkor nem azt a művészetfilozófiát alkotta-e meg az arisztotelianizmusból, melyet Leonardo da Vinci képzel el és gyakorol? Művészetet, ami nem emeli ki a modell anyagi körvonalait, még kevésbé tompítja le őket egy elvont ideál javára, hanem egyszerűen a látens gondolat és a létrehozó lélek köré koncentrálja? Ravaissou egész filozófiája abból az eszméből származik, hogy a művészet jelképes metafizika, a metafizika pedig művészetről való reflexió, s hogy ugyanaz a különbözőképpen alkalmazott intuíció teszi a mély filozófust és a nagy művészt. Ravaissou azon a napon talált magára, vált gondolkodása és tolla urává, amelyen ez az azonosság világosan feltárult szellemének. Az azonosítás akkor jött létre, amikor csatlakozott benne egymáshoz a két áramlat, melyek a filozófia és a művészet felé vitték. A csatlakozás pedig akkor valósult meg, amikor úgy tűnt neki, hogy kölcsönösen áthatotta, és közös étellel lelkesítette át egymást a két géniusz, akik képviselték a filozófiát abban, amiben a legmélyebb, s a művészetet abban, amiben a legemelkedettebb, Arisztotelész és Leonardo da Vinci.

A doktori értekezés, melyet Ravaisson ebben a korszakban (1838) védett meg, a módszer első alkalmazása. Szerény címet visel: *A szokásról*. De a szerző egy egész természetfilozófiát fejt ki benne. Mi a természet? Hogyan képzeljük el magunknak a belsejét? Mit rejt el az okok és okozatok szabályos egymásra következése mögött? Elrejt-e egyáltalán valamit vagy, összességében, nem mozgások teljesen felületi kibontakozására redukálódik-e, melyek mechanikailag egymásba illeszkednek? Alapelvének megfelelően Ravaisson egy nagyon konkrét intuíción kívánja eme igen általános probléma megoldását, attól, amellyel tulajdon létmódunkról rendelkezünk, amikor egy szokásra teszünk szert. Mert a mozgató szokás, ha már megszereztük, egy mechanizmus, egy sor mozgás, melyek egymást határozzák meg: az a rész belőlünk, mely bele van helyezve a természetbe, s amely egybeesik a természettel; maga a természet. Márpedig belső tapasztalatunk a szokásban egy tevékenységet mutat nekünk, mely fokként áthaladt a tudattól a tudattalanhoz és az akarattól az automatizmushoz. Nemde tehát ebben a formában (mint elhomályosult tudatot és elszunnyadt akaratot) kell elképzelnünk magunknak a természetet? A szokás így ama igazság eleven bizonyítékát adja nekünk, hogy a mechanizmus nem elégséges önmagának: egy szellemi tevékenységnek, hogy úgy mondjuk, megkövült maradványa lesz.

Ezek az eszmék, mint sokan azok közül, melyeket Ravaissonnak köszönhetünk, klasszikussá váltak. Olyannyira behatoltak filozófiánkba, olyannyira átitatódott általuk egy egész generáció, hogy ma már némi nehézséggel tudjuk csak rekonstruálni az eredetiségét. *A szokásról* szóló doktori értekezés, mint egyébként a *Tanulmány Arisztotelész metafizikájáról*, egyre mélyebb visszhangra lelt a filozófiai világban. A még fiatal szerző máris tanítónak bizonyult. Úgy tűnt, egy tanszék várományosa a felsőoktatásban, akár a Sorbonne-on, akár a Collège de France-ban, ahol Jouffroy utódjaként szeretne volna folytatni a munkáját. Pályafutása itt volt teljesen kirajzolva. Pontos terminusokban, meghatározott pontokon fejtette volna ki filozófiája kissé még bizonytalan alapelveit. A kötelezettség, hogy szóban ismertesse tanításait, hogy változatos problémákon próbálja őket ki, hogy konkrét alkalmazásukat adja olyan kérdésekre, melyeket az élet és a tudomány tesznek fel, időnként elvezette volna oda, hogy leereszkedjen a magaslatokról, ahol tartózkodni szeretett. Körülötte sürgölődött volna fiatalságunk szép nyelven kifejezett, nemes eszmék iránt mindig lánggra lobbanni kész elitje. Nemsokára az önök Akadémiája is kétségkívül megnyitotta volna előtte kapuit. Iskola jött volna létre, melyet az ő arisztotelészi gyökerei nem akadályoztak volna abban, hogy modern legyen, épp-

úgy nem, mint ahogyan vonzalmai a művészet iránt nem távolították volna el a pozitív tudománytól. A sors azonban másképpen határozott. Ravaisson csak negyven évvel később került be az Erkölcstudományok Akadémiájára, és soha nem tanított filozófia-tanszéken.

Ez az az idő volt, csakugyan, amikor Cousin, a Királyi Tanácsban elfoglalt székéből, vitathatatlan tekintélyt gyakorolt a filozófiaoktatásra. Persze, ő volt az első, aki bátorította Ravaisson kezdő lépéseit. Szokásos pillantásával látta, hogy az Akadémiára benyújtott dolgozat mennyi ígéretet tartalmazott. Telve becsüléssel a fiatal filozófus iránt, a filozófiai csevegéseibe is befogadta őt egy ideig, melyek hosszú sétákkal kezdődtek a Luxemburg-kertben, s este vacsorával végződtek egy szomszédos étteremben - kedves kis eklekticizmus, mely a peripatetikus vitát platóni lakomává hosszabbította meg. Kívülről szemlélve egyébként mindennek közelítenie kellett Ravaisson Cousin-hez. A két filozófus nem rendelkezett-e ugyanazzal a szeretettel az antik filozófia iránt, ugyanazzal az idegenkedéssel a 18. századi szenzualizmus iránt, ugyanazzal a tisztelettel a nagy gondolkodók hagyománya iránt, ugyanazzal az aggódással e hagyományos filozófia megújítása iránt, ugyanazzal a bizalommal a belső megfigyelés iránt, ugyanazokkal az általános nézetekkel az igaz és a szép, a filozófia és a művészet rokonsága iránt? Igen, kétségtelenül, de ami a két szellem egyetértését alkotja, az kevésbé a vélemények hasonlósága, mint az intellektuális vérmérséklet egy bizonyos egyezése.

Cousin-nél a gondolkodás teljes egészében a beszédre, és a beszéd a tevékenységre volt kiélezve. Arra volt szüksége, hogy uralkodjon, hódítson, szervezzen. Filozófiájáról szívesen mondogatta, „az én lobogóm”, a filozófiatanárokról, hogy „az én hadseregem”; és az élen haladt, nem mulasztva el, hogy alkalmanként hangos trombitaszót hallasson. Nem hajtotta egyébként sem a hiúság, sem a becsvágy, hanem a filozófia őszinte szeretete. Csakhogy a maga módján, tevékeny emberként szerette. Úgy vélte, elérkezett az idő a filozófia számára, hogy némi zajt csapjon a világban. Hatalmasnak akarta, mely a gyermeket hatalmába keríti az iskolában, irányítja az embert az életen át, kizárólag az ész pecsétjével ellátott magatartási szabályt biztosítva neki az erkölcsi, társadalmi, politikai nehézségek során. Ennek az álomnak kezdte el megvalósítását, tartósan bevezetve egyetemünkre egy rendszerezett filozófiát: ügyes szervező, körültekintő politikus, hasonlíthatatlan csevegő, magával ragadó tanár volt, akinek talán csak az hiányzott, hogy még teljesebben megérdemlje a filozófus nevet, hogy el tudja néha viselni a négy szemközti találkozást saját gondolkodásával.

Ravaisson a tiszta eszmékhez kötődött. Értük, velük élt egy láthatatlan templomban, ahol csendes imádatlalt vette őket körül. Az ember úgy érezte, elfordult a többitől, s mintegy elszakadt az élet realitásától. Egész személye azt a rendkívüli tapintatot árasztotta, ami a legfőbb kiválóság. Mértéktartónak maradv a gesztusokban, a szavakat kevésbé pazarolv a, a gondolat kifejezését csak futólag érintve, sohasem hangsúlyozv a, halkan beszélve, mintha attól tartott volna, hogy a túlságos zajjal elriasztja a körülötte épp csak leszállt szárnyas gondolatokat, kétségtelenül úgy vélte, hogy amikor az ember csak igen tiszta hangokat ad ki, akkor ahhoz, hogy messzire elhallatsszon, nem szükséges nagyon kiereszteni a hangot. Soha nem igyekezett ember kevésbé, mint ő, más emberekre hatni. De soha szellem nem volt természetesebben, nyugodtabban, hajthatatlanabbul lázadó a másik ember tekintélyével szemben. Nem hagyott magán fogást. Testetlensége révén bújt ki. Azok közül való volt, akik nem tanúsítanak elég ellenállást ahhoz, hogy az ember azzal hízelegessen magának, hogy látja őket valaha is engedni. Cousin, ha tett is valamilyen kísérletet ebben az irányban, gyorsan észrevette, hogy csak az idejét és a fáradságát vesz-tegette.

Ez a két szellem, az érintkezés után, melynek során az összeférhetetlenségük feltárult, ugyancsak természetsszerűen távolodott el egymástól. Negyven évvel később, idősen és súlyos betegen, amikor Cannes-ba készült menni, ahol nemsokára meg is halt, Cousin kinyilvánította óhaját a közeledésre: a Gare de Lyonon, az indulásra kész vonat mellett, a kezét nyújtotta Ravaissonnak; meghatott szavakat váltottak egymással. De azért nem kevésbé igaz, hogy Cousin vele szembeni magatartása volt az, ami elvette Ravaisson kedvét attól, hogy, ha lehet így mondani, hivatásos filozófussá váljon, s ami arra determinálta őt, hogy más kariért fusson be.

De Salvandy, az akkori közoktatási miniszter, személyesen ismerte Ravaisson. Maga mellé vette kabinetfőnöknek. Kis idővel ezután megbízta egy kurzussal (a forma kedvéért, mert Ravaisson soha nem foglalta el ezt az állást) a Rennes-i Egyetemen. Végül 1839-ben rábízta az újonnan kreált könyvtárfelügyelői állást. Ravaisson így a saját maga által elképzelt úttól meglehetősen különböző pályán köteleződött el. Könyvtárfelügyelő maradt addig a napig, amíg felsőoktatási főfelügyelővé nem vált, vagyis úgy jó tizenöt évig. Több alkalommal publikált jelentős munkákat arról a területről, amellyel megbízták: 1841-ben a *Jelentés a nyugati megyék könyvtáiról*; 1846-ban *A laon-i könyvtár kéziratának katalógusát*, 1862-ben a *Jelentés a császárság archívumairól és a Császári Könyvtár megszervezéséről*. A tudományos kutatások mindig vonzották őt, és más-

részt az antikvitás alapos ismerete, melyet a *Tanulmány Arisztotelész metafizikájáról*ja tárt fel, magától értetődően ajánlotta őt a Nyelv- és Irodalomtudományi Akadémia figyelmébe. 1849-ben ennek az Akadémiának a tagjává választották, Letronne utódjaként.

Nem tudjuk megállni, hogy ne sajnálkozzunk, amikor arra gondolunk, hogy a filozófus, aki oly fiatalon, oly kevés idő alatt két mesterművet produkált, húsz évig anélkül létezett ezután, hogy valami jelentősei adott volna a filozófiának: a Nyelv- és Irodalomtudományi Akadémián 1849-ben és 1851-ben felolvasott szép dolgozat a sztoicizmusról valószínűleg a *Tanulmány Arisztotelészfilozófiájáról*hoz gyűjtött anyagokból volt összeállítva. Ezalatt a hosszú idő alatt Ravaisson megszűnt volna filozofálni? Nem, persze, de ő azok közé tartozott, akik csak akkor határozzák el magukat az írásra, amikor valamilyen külső sürgetés vagy hivatali munkák ráveszik őket erre. Egy akadémiai pályázatra írta meg a *Tanulmányál*, a doktori vizsgájára a disszertációt *szokásról*. Új elfoglaltságai közül semmi nem ösztönözte arra, hogy produkáljon. És talán soha nem fogalmazta volna meg a tanulságokat, amelyekhez újabb húszévnyi gondolkodás vezette el, ha nem lett volna hivatalosan felszólítva erre.

A császári kormányzat elhatározta, hogy az 1867-es Világkiállítás alkalmából együttes jelentést állít össze a tudományok, az irodalom és a művészetek fejlődéséről Franciaországban, a 19. században. Duruy volt akkor a közoktatási miniszter. Jól ismerte Ravaisson, lévén, hogy osztálytársa volt a Rollin Kollégiumban. Már 1863-ban, a filozófiatanári versenyvizsga visszaállításakor Ravaissonra bízta a zsűri elnökségét. Kitől kérje a filozófia fejlődéséről szóló jelentést? Nem egy kiváló, egyetemi tanszéket elfoglaló filozófus követelhetne volna jogosan ezt a megtiszteltetést. Duruy jobban szeretett Ravaissonhoz fordulni, aki állományon kívüli filozófus volt. És e miniszternek, akinek annyi jó ötlete volt az ügyekhez való túlságosan rövid hozzáférése alatt, soha nem volt jobb ötlete, mint ezen a napon.

Ravaisson megelégedhetett volna azzal, hogy áttekinti a század leghíresebb filozófusainak munkáit. Valószínűleg nem kívántak tőle többet. De ő másképpen fogta fel a feladatát. Nem rekedve meg a vélekedésnél, mely néhány gondolkodót figyelemre méltónak tart, a többieket mellőzhetőnek, mindent elolvasott, olyan emberként, aki tudja, mire képes az őszinte reflexió és hogyan vontak ki, egyedül ennek az eszköznek az erejével, a legyszerényebb munkások is néhány aranyrézecskeket a leghitványabb ásványból. Mindet elolvasva, nekirugaszkodott ezután, hogy belássa mindet. Az, amit egy gondolkodás ingadozásain és kitérőin át (mely nem volt mindig



üljesen tudatában annak, amit akart, sem annak, amit tett) keresett, a alán a távoli jövőbe helyezett pont volt, amely felé a filozófiánk halad lőre.

Ismét elővéve és kibővítve *Tanulmánya* uralkodó gondolatát, két filozó- ilási módot különböztetett meg. Az első elemzéssel történik; a dolgokat ehetetlen elemeire oldja fel; egyszerűsítésről egyszerűsítésre halad a leg- lvontabb és a legüresebb felé. Nem számít egyébként, hogy ezt az elvonat- oztatási munkát egy fizikus végzi, akit mechanikusnak nevezünk vagy gy logikus, aki idealistának mondja magát: a két esetben ez maga a ma- srializmus. A másik módszer nem csupán az elemekről, hanem sorrend- íkről, egymás közti megegyezésükről s közös irányukról is számot ad. lár nem a halottal magyarázza az élő, hanem, mindenütt az élő, látva, gy magasabb életformára való törekvésükkel határozza meg a legelemibb jrmákat. Már nem a magasabb rendűt vezeti vissza az alacsonyabb ren- üre, hanem ellenkezőleg, az alacsonyabb rendűt a magasabb rendűre. Ez z eredeti jelentésében vett spiritualizmus.

Ha most megvizsgáljuk a 19. század francia filozófiáját, nem csupán a letafizikusoknál, hanem a tudósoknál is, akik a tudományuk filozófiáját lüvelték, akkor, Ravaisson nyomán, íme ezt találjuk. Nem ritka, hogy a zellem először materialista irányban tájékozódik, és azt képzei, hogy legmarad itt. Teljesen természetesen keresi a mechanikai vagy geomet- iai magyarázatát annak, amit lát. De a szokás, hogy ehhez tartsuk ma- iunkat, csak túlélése az előző évszázadoknak. Egy olyan korszakból ered, mikor a tudomány szinte kizárólag geometria volt. Ami a 19. század tu- ományát jellemzi, az új vállalkozás, amire kísérletet tett, nem más, mint z élőlények elmélyült tanulmányozása. Márpedig, mihelyt ezen a terepen nozgunk, beszélhetünk még, ha akarunk, tiszta mechanikáról; mégis más ologra gondolunk.

Nyissuk fel Auguste Comte *Pozitív filozófiai tanfolyamának* első kötetét. zt olvassuk ott, hogy az élőlényeknél megfigyelhető jelenségek ugyanolyan ermészetűek, mint a szervetlen tények. Nyolc évvel később a második ötetben még ugyanígy fejezi ki magát a növényekről, de csupán csak a lővényekről; eltekint már az állati élettől. Végül az utolsó kötetben az letjelenségek teljességét elszigeteli a fizikai és kémiai tényéktől. Minél nkább tekintetbe veszi az élet megnyilvánulásait, annál inkább hajlik ang- vagy érték-, nem pedig csupán bonyolultsági különbséget megáll- lítani a különböző ténytérak között. Márpedig ezt az irányt követve a piritualizmushoz jutunk.

Claude Bernard először úgy fejezi ki magát, mintha a mechanikai erők játéka nyújtana nekünk egy egyetemes magyarázat összes elemét. Ám amikor az általánosságokból kilépve sajátosabban igyekszik leírni azokat az életjelenségeket, amelyekre a munkái oly nagy világosságot vetettek, egy „irányító”, sőt „teremtő eszme” hipotéziséhez érkezik, mely a szerveződés igazi oka lenne.

Ugyanez a tendencia, ugyanez a fejlődés figyelhető meg Ravaisson szerint mindazoknál a filozófusoknál vagy tudósoknál, akik elmélyítik az élet természetét. Előre lehet látni, hogy minél inkább kifejlődnek az élettudományok, annál inkább érzik majd annak szükségességét, hogy a gondolatot visszahelyezzék a természet belsejébe.

Milyen formában és milyen típusú művelettel? Ha az élet teremtés, akkor azokhoz a teremtetésekhez hasonlóan kell elképzelnünk, melyek megfigyelése adott a számunkra, azaz azokhoz, amelyeket mi magunk hajtunk végre. Márpedig a művészi teremtetésben például úgy látszik, hogy a mű anyagai (szavak és képek a költőnél, formák és színek a festőnél, ritmusok és akkordok a zenésznel) spontánul rendeződnek az eszme alá, amit ki kell fejteniük, egy felsőbbrendű idealitás varázsa vonzza őket valahogyan. Nemde hasonló mozgást, nemde szintén hasonló bűvöletli állapotot kell tulajdonítani az anyagi elemeknek, amikor élőlényekké szerveződnek? Ravaisson szemében az életet eredeztető erő ugyanolyan természetű volt, mint a meggyőzésé.

De honnan jönnek az anyagok, melyek ezt a varázslatot elszenvedték? Erre a mindegyik közül legfontosabb kérdésre Ravaisson úgy válaszol, hogy az anyag létrehozásában egy fordított mozgásra mutat rá, mint ami akkor valósul meg, amikor az anyag megszerveződik. Ha a megszerveződés mintegy az anyag ébredése, akkor az anyag csak a szellem szunnyadása lehet. Ez az utolsó foka, az árnyéka egy létezésnek, mely felhígult és, hogy úgy mondjuk, kiüresedett a tartalmától. Ha az anyag „a természeti létezés alapja, alap, melyen e folytonos fejlődéssel, ami a természet rendje, fokról fokra, uralomról uralomra, minden a szellem egységéhez tér vissza”, akkor megfordítva, az elején egy szellemi *kinyúlást* kell elképzelnünk, egy térben és időben való szétszóródást, ami az anyagságot alkotja. A végtelen Gondolkodás „megsemmisített valamit létének teljességéből, hogy egyfajta ébredéssel és feltámadással kivonja belőle mindazt, ami létezik”.

Ez a *Jelentés* utolsó részében kifejtett tanítás. A látható univerzum egy valóság külső aspektusaként kerül bemutatásra benne, mely belülről szemlélve és önmagában megragadva, mint egy önzetlen adomány, mint egy nagy ajándékozó és szeretetaktus tűnik fel előttünk. Egyetlen elemzés sem

ad majd fogalmat e csodálatos lapokról. Húsz diákgeneráció tudta őket kívülről. Nagy szerepük volt abban a befolyásban, melyet a *Jelentés* gyakorolt egyetemi filozófiánkra, befolyást, aminek nem vagyunk képesek sem a pontos határait meghatározni, sem a mélységét felmérni, sem a természetét pontosan leírni, éppúgy nem, mint ahogyan nem tudnánk visszaadni annak a kifejezhetetlen színezetnek a hatását, amit a kora ifjúság nagy lelkesedése tesz olykor egy egész emberi életre. Megengedhető-e hozzátennünk, hogy vakító ragyogásukkal kissé el is homályosíthatták a könyv legeredetibb gondolatát? Az, hogy az életjelenségek elmélyült tanulmányozása el kell, hogy vezesse a pozitív tudományt a keretei kitágításához és a tiszta mechanizmus meghaladásához (amelybe három évszázada be van zárva), olyan eshetőség, amit ma már kezdünk vizsgálni, jöllehet a többség megtagadja az elfogadását. De abban az időben, amelyben Ravaissont írt, valóságos jövőbe látási erőfeszítés kellett hozzá, hogy ezt a véget jelöljék ki egy eszmei mozgalom számára, mely ellenkező irányba látszott haladni.

Milyen tények, milyen okok vezették Ravaissont arra az ítéletre, hogy, ellenkezőleg, az életjelenségek vethetnek - helyett, hogy a fizikai és a kémiai erők magyaráznák teljesen őket - némi fényt rájuk? Az elmélet valamennyi eleme megvan már az Arisztotelész metafizikájáról írt *Tanulmányban* és *A szokásról* szóló doktori értekezésben. De abban a pontosabb formában, amelyet a *Jelentésben* ölt, azt hisszük, hogy kapcsolódik bizonyos igen sajátos reflexiókhoz, melyeket Ravaissont tett ebben a korszakban a művészetről, s különösen egy olyan művészetről, melynek egyidejűleg bírta az elméletét és a gyakorlatát, a rajz művészetéről.

1852-ben a Közoktatási Minisztérium tanulmányozás tárgyává tette a rajz oktatásának kérdését a gimnáziumokban. 1855. június 21-én egy rendelet megbízott egy bizottságot, hogy nyújtson be egy tervet a miniszternek ennek az oktatásnak a megszervezéséről. A bizottság tagjai közé számítottak Delacroix-t, Ingres-t és Flandrin-t; az elnöke pedig Ravaissont volt. Ravaissont szerkesztette meg a jelentést. Érvényt szerzett a nézeteinek és kidolgozta a szabályrendeletet, amit egy 1855. december 29-i rendelet végrehajtandóvá tett az állami intézményekben. Ez az addig használt rajzoktatási módszer radikális reformja volt. Az elméleti megfontolások, melyek a reformot inspirálták, csak kis helyet foglalnak el a miniszterhez intézett jelentésben. De Ravaissont később újra elővette, és bőségesen kifejtette őket a két, *Művészet* és *Rajz* című cikkben, amit a *Pedagógiai Szótárnak* adott. Ezek az 1882-ben (akkor, amikor a szerző teljes birtokában volt a filozófiájának) íródott cikkek metafizikai formában mutatják nekünk Ravaissont rajzra vonatkozó eszméit, melyekkel kezdetben még nem rendelkezett

(amint erről gond nélkül meggyőződhetünk, ha elolvassuk az 1853-as jelentést). Legalábbis precízen bontják ki a látens metafizikát, melyet ezek a nézetek kezdetől fogva magukban foglaltak. Megmutatják nekünk, hogy az általunk imént bemutatott filozófia vezéreszméi mennyire kötődtek, Ravaisson gondolkodásában, egy művészethez, amelyet soha nem szűnt meg gyakorolni. És ugyancsak megerősítenek egy törvényt, amit általánosnak tartunk, tudniillik, hogy azok a valóságosan életképes eszmék a filozófiában, amelyeket először a szerzőjük megélt - megélt, vagyis minden nap alkalmazta őket egy munkára, amit szeret, s amelyeket hosszú távon e sajátos technika szerint alakított ki.

A rajzoktatásban akkoriban követett módszer Pestalozzi eszméinek hatása alatt állt. A rajzművészetekben, csakúgy, mint mindenütt másutt, mondogatták, az egyszerűtől kell az összetetthez haladni. A tanuló tehát először az egyenes vonalak, majd a háromszögek, a téglalapok, a négyzetek rajzolásában fogja gyakorolni magát; innen fog a kör felé haladni. Később érkezik el oda, hogy az élő formák körvonalait rajzolja: de még ekkor is egyenes vonalakat és geometriai görbéket kell majd, amennyire lehetséges, aléptímként a rajzának adnia. Akár úgy, hogy a (laposnak feltételezett) modelljét egy képzeletbeli egyenes vonalú alakzatba zárja, amelyen jelzőpontokat biztosít majd magának, akár úgy, hogy a modell görbe vonalait ideiglenesen geometriai görbékkel fogja helyettesíteni, amelyekhez azután majd visszatér a szükséges kiigazításokat elvégezni.

Ravaisson szerint ez a módszer nem adhat semmiféle eredményt. Csakugyan, vagy geometriai alakzatok rajzolását akarjuk csupán megtanulni, s ekkor többet ér az alkalmas eszközöket használni és a szabályokat alkalmazni, melyeket a geometria nyújt; vagy a tulajdonképpeni művészetet akarjuk oktatni, ám ekkor a tapasztalat azt mutatja, hogy a mechanikus eljárások alkalmazása az élő formák utánzására azzal végződik, hogy rosszul értetjük meg és rosszul reprodukáljuk őket. Ami itt mindenekelőtt számít, az valójában „a szem helyes ítélete”. A tanuló, aki azzal kezdi, hogy jelzőpontokat biztosít magának, aki azután összeköti őket egy folytonos vonallal, követve, amennyire csak lehetséges, a geometria görbéit, az csak hamisan tanul meg látni. Soha nem ragadja meg a lerajzolandó forma sajátos mozgását. „A forma szelleme” mindig megszökik előle. Egészen más az eredmény, ha az élet jellegzetes görbéivel kezdjük. A legegyszerűbb nem az lesz itt, ami a leginkább közelít a geometriához, hanem az, ami a legjobban szól az értelemhez, az, amiben több kifejezés lesz: az állatot könnyebb lesz megérteni, mint a növényt, az embert, a Relvedere-i Apollót könnyebb, mint egy utcai járókelőt. Kezdjük tehát a legtökéletesebbeket

rajzoltatni a gyerekekkel az emberi alakok közül, a görög szobrászművészet által nyújtott modelleket. Ha féltjük őt a perspektíva nehézségei miatt, helyettesítsük először a modelleket fényképes reprodukciójukkal. Meg fogjuk látni, hogy a többi ráadásként jön majd. A geometriaiból kiindulva olyan messzire mehetünk bonyolultságban, amennyire csak tetszik, anélkül, hogy valaha is közelednénk a görbékhez, amelyekkel az élet kifejeződik. Ha, ellenkezőleg, ezekkel a görbékkel kezdjük, akkor azon a napon, amikor rátérünk a geometria görbéire, észrevesszük, hogy már a kezünkben vannak.

Máris itt vagyunk tehát a *Jelentés a franciaországi filozófiáról* című munkában kifejtett két tézis egyikénél: a mechanikaiból nem juthatunk el az élőhöz összetétel útján; sokkal inkább az élet adja meg a szervetlen világ kulcsát. Ez a metafizika van belefoglalva, megsejtve, sőt átérezve a konkrét erőfeszítésben, amellyel a kéz az alakok jellegzetes mozgásainak reprodukálását gyakorolja.

E mozgásoknak és a viszonyoknak a figyelembevételé pedig, mely őket az alakhoz köti, amit kirajzolnak, speciális értelmet ad Ravaisson második tételének, a nézeteknek, melyeket a dolgok eredetéről és, mint mondja, a „leereszkedési” aktusról fejt ki, melynek az univerzum a megnyilvánulása.

Ha szemügyre vesszük, a mi szempontunkból, a természet dolgait, akkor, ami a leginkább meglepő bennük, az a szépségük. Ez a szépség egyébként abban a mértékben hangsúlyozódik, amelyben a természet a szervetlentől a szervesig, a növénytől az állatig, és az állattól az emberig emelkedik. Tehát, minél intenzívebb a természet munkája, annál szebb a létrehozott mű. Ez azt jelenti, hogy ha a szépség kiszolgáltatná nekünk a titkát, behatolhatnánk általa a természet munkájának bensőségességébe. De kiszolgáltatja-e nekünk? Talán, ha figyelembe vesszük, hogy önmagában ő csak okozat, s ha visszamegyünk az okig. A szépség a formához tartozik, s minden formának az őt kirajzoló mozgásban van az eredete: a forma csak a rögzített mozgás. Márpedig ha azt kérdezzük magunktól, hogy mely mozgások írnak le *szép* formákat, akkor úgy találjuk, hogy ezek a *kellemes* mozgások: a szépség, mondta Leonardo da Vinci, a rögzített kellemesség. A kérdés ekkor az, hogy miben áll a kellemesség. Ezt a problémát azonban könnyebb megoldani, mert mindabban, ami kellemes, egyfajta meghittséget s mintegy leereszkedést látunk, érzünk, sejtünk. Így annak számára, aki az univerzumot művészszemmel nézi, a kellemesség olvasható a szépségen keresztül és a jóság tűnik át a kellemesség alatt. Minden dolog a mozgásban, amit a formája rögzít, egy önmagát adó elv végtelen nagylelkűségét nyilvánítja ki. És nem helytelen ugyanazzal a névvel nevezni a

bájt, amit a mozgásban látunk, s a bőkezűség aktusát, ami az isteni jóságra jellemző: a kellemesség szó két értelme csak egyet jelentett Ravaisson számára.

Hú maradt módszeréhez, azzal, hogy a legmagasabb metafizikai igazságokat a dolgok konkrét szemléletében kereste, hogy észrevehetetlen átmenetekkel haladt az esztétikától a metafizikáig, sőt a teológiáig. Mi sem tanulságosabb ebből a szempontból, mint az a tanulmány, amelyet 1887-ben közölt a *Revue des Deux Mondes*-ban [Rét világ szemléje] Pascal filozófiájáról. Látható itt az igyekezet, hogy összekösse a kereszténységet a filozófiával és az antik művészettel, anélkül egyébként, hogy félreismerne az újat, amit a kereszténység hozott a világba. Ez az igyekezet tölti ki Ravaisson életének egész utolsó részét.

Ebben az utolsó részben Ravaissonnak megvolt az az elégtétele, hogy látta eszméi elterjedését, látta filozófiájának eljutását az oktatásba, egy egész mozgalmat látott kirajzolódni egy tanítás javára, mely a szellemi tevékenységből alkotta meg magát a valóság alapját. Az 1867-es *Jelentés* irányváltozást jelentett az egyetemi filozófiában: Cousin hatása után Ravaissoné következett. Miként Boutroux mondta az ő emlékének szentelt gyönyörű lapokon<sup>6</sup>: „Ravaisson soha nem törekedett befolyásra, de végül is azt gyakorolt, az isteni ének módján, mely az ókori mese szerint oda vezetett, hogy maguktól rendeződtek falakká és tornyokká az engedelmes anyagok”. A tanári versenyvizsga-bizottság elnökeként jóindulatú elfogulatlanságot hozott ezekbe a funkciókba, egyedül azzal törődve, hogy kitüntesse a tehetséget és az erőfeszítést mindenütt, ahol előfordult. 1880-ban az önök Akadémiája meghívta őt, hogy foglaljon helyet tagjai között, Peisse utódjaként. Az egyik első felolvasás, amit az önök Társaságában tartott, egy fontos jelentés volt a szkepticizmusról, annak a versenynek az alkalmából, amelyen az önök jövődöbéli kartársa, Brochard, oly fényesen nyerte el a díjat. 1899-ben ünnepelte a Nyelv- és Irodalomtudományi Akadémia megválasztásának ötvenedik évfordulóját. Ő, mindig fiatalosan, mindig mosolygósan ment egyik Akadémiáról a másikra, emitt egy dolgozatot mutatott be valamilyen görög archeológiai kérdésről, amott nézeteket az erkölcsről vagy a nevelésről, díjkiosztásokon elnökölt, ahol barátságos hangnemben a legelvontabb igazságokat fejtegette a legszeretreméltóbb formában. Élete eme utolsó harminc évében Ravaisson soha nem hagyta abba egy olyan gondolkodás kibontakozásának követését, melynek a *Tanulmány Arisztotelész metafizikájáról*, a doktori értekezési szokásról és

<sup>6</sup>*Revue de métaphysique et de morale* [Metafizikai és erkölcsi szemle] 1900. november.

az 1867-es *Jelentés* jelezte a főbb szakaszait. Ám ez az újabb erőfeszítés, mivel nem torkollott befejezett műbe, kevésbé ismert. Az eredmények, melyeket ebből publikált, kissé meglepő természetűek, majdnem azt mondanám, zavarba ejtők voltak egyébként a tanítványai közül még azoknak is, akik a legnagyobb figyelemmel követték. Itt volt először is egy sor dolgozat és cikk a milói Vénuszról; sokan megdöbbentek azon az állhatatosságon, amellyel mindig visszatért egy ilyen partikuláris témára. Ugyancsak itt voltak a munkák az antikvitas síremlékműveiről. Végül jelenleg felfutó erkölcsi vagy pedagógiai problémákról szóló megfontolások voltak ezek erkölcsi vagy pedagógiai problémákról. Nem lehet nem észrevenni a kapcsolatot ennyire eltérő törekvések között. Az igazság az, hogy hipotézisei a görög szobrászatról, rekonstruáló esszéi a milói csoportról, értelmezései a sírféldomborművekről, nézetei az erkölcsről és a nevelésről, mindez egy koherens egészet alkotott, mindez a metafizikai tanítása újabb kibontakozásához kötődött Ravaisson gondolkodásában. Ennek az utolsó filozófiának előzetes vázlatát egy *Metafizika és morál* című cikkben találjuk, mely 1893-ban jelent meg a hasonló nevű folyóirat bevezetőjeként. Végleges megfogalmazása abban a könyvben lett volna, melyen Ravaisson dolgozott, amikor a halál meglepte. E munka kegyeletos kezek által összegyűjtött töredékeit *Filozófiai végrendelet* címmel tették közzé. Kellő fogalmat adnak nekünk kétségtelenül arról, hogy a könyvnek minek kellett volna lennie. De ha követni akarjuk Ravaisson gondolkodását eddig az utolsó szakaszig, akkor túl kell mennünk 1870-en, túl az 1867-es *Jelentés*en is, s abba a korszakba kell visszamennünk, amikor Ravaisson arra érezte magát felszólítva, hogy figyelmét az antik szobrászművészet alkotásai kössék le.

Ehhez magának a rajzoktatásra vonatkozó megfontolásainak a révén jutott el. Ha a rajz tanulásának az emberi alak (s annak, ami benne a legszebb) utánzásával kell kezdődnie, akkor az antik szobrászművészettől kell majd kérni modelleket, mivel az emberi alakot ez juttatta a legmagasabb fokú tökéletességére. Egyébként, hogy megkíméljük a gyermeket a perspektíva nehézségeitől, magukat a szobrokat, mondtuk korábban, fényképes reprodukciójukkal fogjuk majd helyettesíteni. Ravaisson így jutott oda, először, hogy létrehozzon egy fényképgyűjteményt, majd, ami másként fontos dolog, hogy elkészíttesse a görög művészet remekműveinek gipszmásolatait. Ez utóbbi gyűjtemény vált, előbb együtt a Campanagyűjteménnyel, annak a gipszszobor-gyűjteménnyel a kiindulópontjává, melyet Charles Ravaisson-Mollien egyesített a Louvre-ban. Természetes fejlődés révén Ravaisson ekkor elérte, hogy új aspektusból vegye szemügy-

re a képzőművészeteket. Mivel eddig főként a modern festészettel törődött, figyelmét most a görög szobrászatra irányította. És a gondolathoz híven, hogy ismerni kell egy művészet technikáját ahhoz, hogy behatoljunk a szellemébe, kezébe vette a mintázófát, gyakorolta magát a mintázásban, addig dolgozott, míg végül valódi ügyességet ért el. Nemsokára alkalmat nyílt rá, hogy ezt a művészet, sőt észrevétlenül átmenettel, a filozófia hasznára is fordítsa.

III. Napóleon császár, aki különböző alkalmakkor, nevezetesen a Campana Múzeum létrehozásakor, személyesen is felbecsülhette Ravaisson értékét, 1870 júniusában felkérte őt a Louvre-ban a régiséggyűjtemény és a modern szobrászművészet igazgatói tisztségének betöltésére. Néhány hét múlva kitört a háború, az ellenség Párizs falai alatt állt, bombázás fenyegetett, és Ravaisson, miután javasolta a Nyelv- és Irodalomtudományi Akadémiának, hogy küldjön tiltakozást a civilizált világnak az erőszakosságok ellen, melyek a művészeti kincseket fenyegették, azzal foglalkozott, hogy átvitesse egy földalatti helyiség mélyére (azért, hogy megvédje őket egy lehetséges tűzvésztől) a régiségek múzeumának legértékesebb darabjait. A *milói Vénusz* átszállítása közben észrevette, hogy a két tömb, amelyből a szobor áll, rosszul lett összerakva az első installáció során, s hogy a közéjük helyezett faékek az eredeti testtartást eltorzították. Ő maga újból határozta meg a két tömb egymáshoz való helyzetét; ő maga felügyelte a helyreigazítást. Néhány évvel később a *szamothrakéi Nikén* végzett ugyanilyen fajtájú, de még jelentősebb munkát. E szobor eredeti restaurálásánál lehetetlen volt hozzáilleszteni a szárnyakat, melyeket most oly nagy hatásúnak tartunk. Ravaisson újból elkészítette gipszből a jobb oldal egy hiányzó darabját csakúgy, mint a mellkas teljes bal oldali részét: ettől kezdve a szárnyak újból megtalálták kapcsolódási pontjukat, és az istennő úgy jelent meg, ahogyan manapság látjuk a Louvre lépcsőházában, kar és fej nélküli testként, ahol egyedül a redőzet és a kitárt szárnyak lobogása teszi látathatóvá a szemnek a lelkesedés fuvallatát, mely átsuhan egy lelken.

Márpedig abban a mértékben, melyben Ravaisson előbbre haladt az antik szobrászművészettel való összebarátkozásban, egy eszme rajzolódott ki az elméjében, ami a görög szobrászat egészére alkalmazható volt, de legkonkrétabb jelentését azzal a művel, a *milói Vénusszal* kapcsolatban nyerte el, amelyre a körülmények különösképpen ráirányították a figyelmét.

Úgy tűnt fel számára, hogy a szobrászat, Pheidiász korában, nagy és nemes figurákat mintázott meg, akiknek a típusa azután egyre inkább elkorcsosult, s hogy ez az értécsökkenés valószínűleg azzal az eltéréssel



függött össze, melyet az istenség klasszikus felfogása, vulgarizálódása közben szenvedett el. „Görögország az első időkben Vénuszban az istennőt imádta, akit Urániának nevezett [...] Az akkori Vénusz a világok uralkodónője volt [...] Ő volt a Gondviselés, ugyanakkor, amikor minden hatalom és minden jóakarat, aminek rendes jelképe egy galamb, jelezve, hogy szeretet és szelídség révén uralkodott [...] Ezek az ősrégi elképzelések megváltoztak. Egy athéni törvényhozó, a tömeg tetszését keresve, a mennyei Vénusz kultusza mellett megalapította egy alacsonyabb rendű - a népszerűnek nevezett - Vénuszt is. Az antik és fennkölt költemény fokként egy frivol kalandokból szőtt regénnyé változott át.”

A *milói Vénusz* visszavezet bennünket ehhez az antik költeményhez. Lüszipposz vagy egyik tanítványa műveként ez a Vénusz, Ravaissan szerint, csak egy *pheidiázi Vénusznak* a változata. Eredetileg nem elszigetelten állt; egy csoport részét képezte. Ez az a csoport, melynek rekonstruálásán Ravaissan oly türelmesen dolgozott. Látva őt, amint megmintázza, és újra megmintázza az istennő karjait, néhányan mosolyogtak. Tudták-e, hogy amit Ravaissan újból vissza akart hódítani az ellenálló anyagtól, az maga Görögország lelke volt, és hogy a filozófus hű maradt tanítása szelleméhez, nem egyszerűen a filozófia elvont és általános formuláiban keresve a pogány antikvitás alapvető törekvéseit, hanem egy konkrét alakban is, abban, amit Athén virágkorában a művészek legnagyobbika faragott ki, a szépség lehető legmagasabb rendű kifejezését célozva meg?

Nem a mi feladatunk, hogy archeológiai szempontból értékeljük a következtetéseket, amelyekhez Ravaissan eljutott. Legyen elég kijelentenünk, hogy az eredeti Vénusz mellé egy istent (valószínűleg Marsot) vagy egy hőroszt állított, aki Thészeusz lehetett. Indukcióról indukcióra haladva elérte, hogy a meggyőzés győzelmének szimbólumát lássa ebben a csoportban a nyers erő felett. A görög mitológia ennek a győzelemnek az eposzát énekli meg. A hősök imádata csak Görögország által azoknak szentelt hálakultusz volt, akik, a legerősebbek lévén, a legjobbak akartak lenni, s csak azért használták erejüket, hogy a szenvedő emberiség segítségére siessenek. Az ókoriak vallása így tiszteletadás a számalomnak. Mindennek tetejébe, sőt mindennek eredetébe a nagylelkűséget, a nemesszívűséget és, a szó legemelkedettebb értelmében véve, a szeretetet helyezte.

Így a görög szobrászat, egy különös kitérével, filozófiája központi gondolatához vezette vissza Ravaissont. Nem mondta-e a *Jelentésében*, hogy a világegyetem megnyilvánulása egy alapelvnek, mely bőkezűen, leeresz-

kedve és szeretettel adja magát? De ez az ókoriaknál ismét megtalált, a görög szobrászaton át meglátott eszme most részletesebb és egyszerűbb formában rajzolódott ki az elméjében. Erről az új formáról Ravaisson csak egy befejezetlen vázlatot jegyezhetett fel nekünk. Ámde *Filozófiai végrendelete* eléggé kijelöli a fő vonalakat.

Azt mondta most, hogy egy nagy filozófia jelent meg az emberi gondolkodás hajnalán és tartotta fenn magát a történelem viszontagságain át: a hősi filozófia, a nemes szívűeké, nagylelkűeké. Ezt a filozófiát, mielőtt magasrendű intelligenciák gondolták volna el, nemes szívek élték át. Minden időkben a királyi természetű lelkek filozófiája volt, akik az egész világ számára, nem pedig önmaguknak születtek, hűek maradtak az eredeti ösztönzéshez, ráhangolódtak az univerzum alapvető hangnemének (ami a nagylelkűség és a szeretet hangja) összhangzására. Azok, akik először gyakorolták, a hősök voltak, akiket Görögország imádott. Azok, akik később tanították, a gondolkodók voltak, akik Thalészról Szókratész, Szókratészről Platónig és Arisztotelész, Arisztotelésztől Descartes-ig és Leibnizig egyetlen nagy nemzetségben folytatódtak. Mindnyájan megsejtve vagy kifejtve a kereszténységet, egy olyan filozófiát gondoltak és gyakoroltak, mely teljes egészében elfér egy lelkiállapotban; s ez az a lelkiállapot, amit a mi Descartes-unk a „nagylelkűség” szép szavával nevezett el.

Ebből az újabb nézőpontból Ravaisson ismét elővette *Filozófiai végrendeletében a. Jelentése* legfontosabb téziseit. Újból fellelte azokat minden idők legnagyobb filozófusainál. Példákkal igazolta őket. Új szellemmel hatotta át őket, még nagyobb részt juttatva az érzelemnek az igazság keresésében és a lelkesedésnek a szép teremtésében. Nagy hangsúlyt fektetett a művészetre, amely a legemelkedettebb mindegyik közül, magára az élet művészetére, arra, ami a lelket formálja. Szent Ágoston szabályában foglalta ezt össze: „Szeress, és tégy amit akarsz”. S hozzátette, hogy az így értett szeretet mindannyiunk lelke mélyén megvan, hogy természetes, nem kell megteremtünk, teljesen egyedül kiteljesedik, amikor eltávolítjuk az akadályt, amit az akaratunk szembehelyez vele: önmagunk imádatát.

Szerette volna, ha egész nevelési rendszerünk a nagylelkűség érzése szabad szárnyalásának meghagyására irányulna. „A baj, amitől szenvedünk, írta már 1887-ben, nem annyira az életfeltételek néha mégiscsak túlzott egyenlőtlenségében áll, mint a bántó érzésekben, melyek hozzá társulnak...” „Az orvosságot e bajra főként egy erkölcsi reformban kell keresnünk, mely harmóniát és kölcsönös szimpátiát teremtené az osztályok között, reformban, mely leginkább nevelési ügy...” A könyvszagú tudományt nem sokra becsülte. Néhány szóban felvázolta a valóban liberális, azaz a

szabad rendelkezés fejlesztésére, a lélek minden szolgaságtól való (különösen az egoizmustól, ami a legrosszabb közülük) megszabadítására rendelt programot. „A társadalomnak, mondta, a nagylelkűsége, vagyis azon a képességen kell nyugodnia, hogy önmagunkat nagy fajnak, hősies, sőt isteni fajnak tekintsük.”<sup>8</sup> „A társadalmi megosztottságok abból születnek, hogy egyrészt vannak gazdagok, akik önmagukért, és többé már nem a közös ügyért gazdagok, másrészt szegények, akik már csak magukra számíthatnak, ezért a gazdagokat csak az irigység tárgyainak tekintik.” A gazdagoktól, a felsőbb osztályoktól fog függni a dolgozó osztályok lelkiállapotának módosítása. „A könnyen segítségre szoruló nép sokat megőrzött, vesződségei és kínjai között, abból az önzetlenségből és abból a nagylelkűségből, melyek az első idők tulajdonságai voltak [...] Induljon ki jeladás a felső régiókból, hogy bizonytalanságaink közepette jelezze a követendő utat, azért, hogy régi hatalmában állítsuk vissza a nemesszívűséget: sehol nem fognak gyorsabban válaszolni rá, mint a nép részéről. A nép, mondta Adam Smith, szereti az erényt, úgyhogy semmi nem edzi őt annyira, mint a szigorúság.”

Ugyanakkor, amikor a nagylelkűséget egy természetes érzésként mutatta be, amelyben eredetünk nemességének tudatára ébredünk, Ravaisson a halhatatlanságban való hitünkben az eljövendő rendeltetésünk nem kevésbé természetes előérzetét mutatta meg. Megtalálta, csakugyan, ezt a hitet a klasszikus antikvitáson át. Ezt olvasta a görögök sírkövein, azokon a képeken, amelyeken, szerinte, a halott visszajön családja élő tagjainak bejelenteni, hogy zavartalan örömet érez az üdvözültek tartózkodási helyén. Azt mondta, hogy az ókoriak érzése nem tévesztette meg őket ebben a kérdésben, hogy újból meg fogjuk találni másutt azokat, akiket nagyon szerettünk itt lenni, s hogy az, aki egyszer már szeretett, örökké szeretni fog. Hozzátette, hogy a vallás által ígért halhatatlanság egy boldog örökkévalóság volt, hogy nem lehetett, nem kellett másképpen felfogni, vagy akkor az utolsó szó nem lenne a nagylelkűségé. „Az igazságosság nevében, írta,<sup>9</sup> egy, az irgalmasság szellemétől (ami maga a kereszténység) idegen teológia, visszaélve az örökkévalóság nevével, ami gyakran csak hosszú időtartamot jelent, végtelen kínokra ítéli a bűnbánat nélkül meghalt bűnösöket, azaz, csaknem az egész emberiséget. Hogyan értsük ekkor, hogy mivé válna egy olyan Isten üdve, aki annyi jajsztót hallana meg az örökkévalóság alatt? [...] Abban az országban, amelyben a kereszténység született, találunk egy

<sup>8</sup> *Revue bleue* [Kék szemle] 1897. április 23.

<sup>9</sup> *Filozófiai végrendelet*. 29. (*Revue de métaphysique et de morale* [Metafizikai és erkölcsi szemle], 1901. január.)

egészen más gondolkodástól ihletett allegorikus mesét, Ámor és Psziché (avagy a lélek) meséjét. Ámor beleszeret Pszichébe. Ez utóbbi istentelen kíváncsiságban válik bűnössé, miként a Biblia Évája, hogy másként, mint Isten által tudja megkülönböztetni a jót a rossztól, s mintegy tagadni így az isteni kegyelmet. Ámor engesztelő' büntetéseket kényszerít rá, de csak azért, hogy ismét méltóvá tegye őt a választására, és nem sajnálkozás nélkül írja ezeket elő neki. Egy féldombormű úgy ábrázolja őt, amint egyik kezében egy pillangót tart (lélek és pillangó, a feltámadás szimbólumaként minden időben szinonimák voltak); másik kezével a fáklyája lángjával égeti őt; de elfordítja a fejét, mintegy szájalommal eltelve.”

Ilyenek voltak az elméletek, és ugyancsak ilyenek az allegóriák, melyeket Ravaisson feljegyzett *Filozófiai végrendelete* utolsó lapjain, néhány nappal a halála előtt. E nagy gondolatok s e kedves képek között, mint egy pompás fákkal és illatos virágokkal szegélyezett sétányon haladt egészen az utolsó pillanatig, nem törődve a közeledő éjszakával, kizárólag azon igyekezve, hogy jól szembenézzen a horizonttal egy szinten álló Nappal, mely jobban engedte látni a formáját, a fénye megszelídülésével. Egy rövid betegség, melynek kezelését elhanyagolta, néhány nap alatt elvitte. 1900. május 19-én hunyt el, az övéi körében, végig megőrizve hatalmas intelligenciája teljes tisztánlátását.

A filozófia története főként egy olyan reflexió szüntelenül megújult erőfeszítése tanújává tesz bennünket, mely a nehézségek elsimításán, az ellentmondások megoldásán, egy gondolkodásunkkal összemérhetetlen valóság növekvő megközelítésének felmérésén dolgozik. Ámde időről időre felbukkan egy lélek, aki az egyszerűség erejével győzni látszik e bonyodalmak felett, egy, az eredete közelében maradt művész- vagy költői lélek, aki az értelem számára talán összebékíthetetlen tagokat egy a szívben érezhető harmóniában békíti össze. A nyelvet, amit beszél, mikor a hangot a filozófiától kölcsönzi, nem ugyanúgy érti mindenki. Egyesek homályosnak ítélik, és az is, abban, amit kifejez. Mások pontosnak érzik, mert mindazt átélik, amit sugall. Sok fülnek csak egy letűnt múlt visszhangját hozza el; mások viszont, akárcsak egy álomban, a jövő vidám énekét hallják benne. Ravaisson műve e nagyon különböző benyomásokat fogja hátrahagyni, mint minden filozófia, mely éppen annyira fordul az érzelemhez, mint az észhez. Azt, hogy a formája egy kissé homályos, senki sem fogja vitatni: ez egy ihlet formája; az ihlet pedig felülről jön, az iránya határozott. Azt, hogy több részében régi, különösen Arisztotelész filozófiája által nyújtott anyagokat használt fel, Ravaisson szerette ismételtetni: de a szellem, mely a művet

megeleveníti, új szellem, és a jövő talán meg fogja mondani, hogy az ideál, amit a tudományunknak és a tevékenységünknek javasolt, nem volt-e nem egy ponton előbbre a miénknél. Mi merészebb, mi újabb annál, mint kö-zölni a fizikusokkal, hogy a tehetetlen az élővel magyarázható, a biológu-sokkal, hogy az életet csak a gondolkodás teszi érthetővé? A filozófusokkal, hogy az általánosságok nem filozófiaiak, a tanítókkal, hogy az egészet az elemek előtt kell tanítani, az iskolásokkal, hogy a tökéletességgel kell kez-deni, az egoizmusnak és a gyűlöletnek jobban, mint valaha kiszolgáltatott emberrel, hogy az ember természetes mozgatója a nagylelkűség?

PÁRBESZÉD KÖNYVESBOLT  
(Párbeszéd Háza, VIII., Horánszky u. 20.)



Rendszeres könyvbemutatókkal, dedikálásokkal  
várjuk az érdeklődőket.

Tanárok és diákok részére  
10% engedményt adunk árainkból.  
A L'Harmattan Kiadó könyveiből 15% kedvezményt  
biztosítunk, illetve további időszakos kedvezményekkel  
várjuk kedves vásárlóinkat.

Nyitva tartás: H-P 10-18 óráig  
Tel.: +36-1-445-27-75  
[www.konyveslap.hu](http://www.konyveslap.hu)